MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80158-3

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

AUTHOR:

LOSSKII, NIKOLAI O.

TITLE:

INTUITIVNAIA FILOSOFIIA BERGSONA

PLACE:

PETERBURG

DATE:

1922

Master Negative #

91-80158-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Losskiĭ, Nikolaĭ Onufrievich, 1870-1965.
Интуитивная философия Бергсона. 3. издание.
Петербург, Изд-во "Учитель", 1922.
109 p.

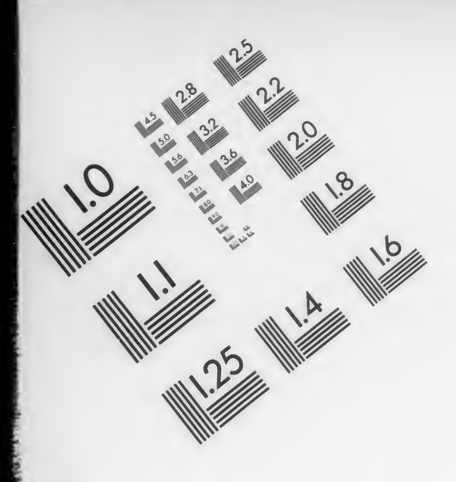
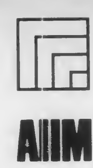
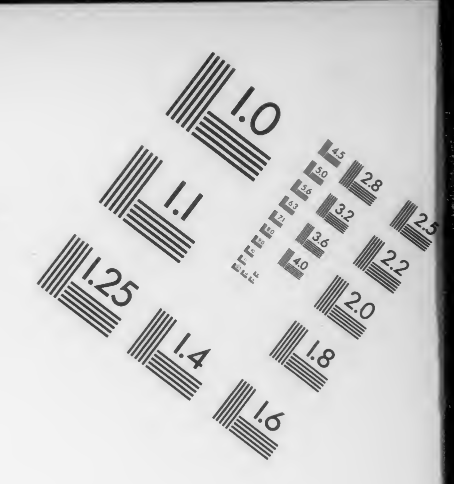
Title transliterated: Intuitivnai͡a filosofii͡a Bergsona.

1. Bergson, Henri, 1859-1941.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/22/91 INITIALS D.T.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

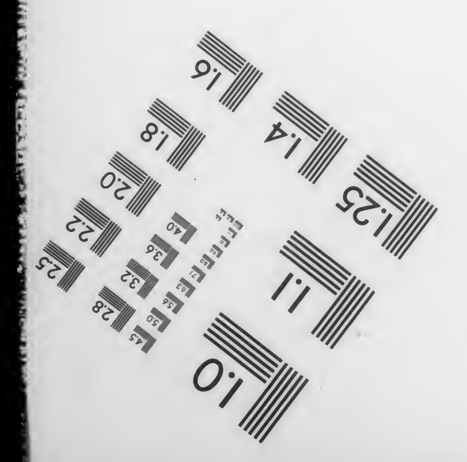
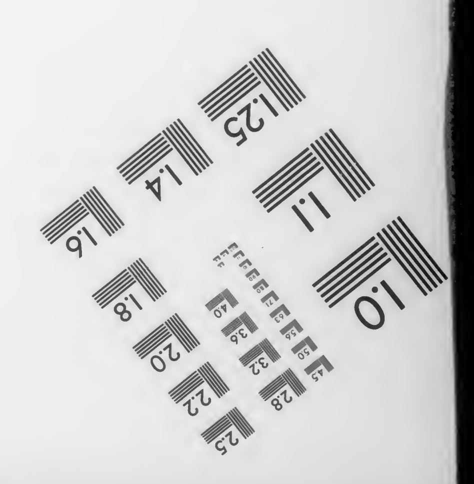
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1 8.0

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Проф. Н. О. Лосский.

ИНТУИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ БЕРГСОНА.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «УЧИТЕЛЬ».
ПЕТЕРБУРГ.
1922.

Проф. Н. О. Лосский.

ИНТУИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ БЕРГСОНА.

Третье издание.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «УЧИТЕЛЬ».
ПЕТЕРБУРГ.
1922.

П. Е...ікoff

Настоящее издание отпечатано в количестве трех тысяч экземпляров в 5-й Государственной типографии.

Р. В. Ц. № 433.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Литература о Бергсоне громадна. Десятки статей, брошюр и книг посвящены то изложению взглядов Бергсона, то нападкам на него, то восторженным восхвалениям его учения. Поэтому, выпуская в свет новую книгу о Бергсоне, я чувствую необходимость оправдать это предприятие указанием особенной цели его.

Философия Бергсона есть *интуитивизм*. Судьбы этого философского направления мне особенно дороги, как это ясно всякому, кто знаком с моими сочинениями. В развитии учения об интуиции, как способности непосредственного восприятия *внешнего* мира, Бергсону принадлежит особенная заслуга, поскольку он положил начало новому типу гипотез относительно роли нервной системы в познавательных процессах. Свое учение он изложил недостаточно ясно и определенно в сочинении „Matière et mémoire".

Одна из главных задач этой книги состоит в том, чтобы дать гипотезу Бергсона, быть может, даже в чрезмерно упрощенной, но зато понятной форме, и обратить внимание особенно натуралистов на указанный Бергсоном в общих чертах путь для детального решения многих трудных проблем.

Вторая задача моей книги такова. В русской философской литературе я отстаиваю интуитивизм в форме, глубоко отличной от учения Бергсона. Мне хотелось здесь выяснить основные черты этого отличия.

В моей книге дано изложение всей системы Бергсона потому, что на фоне целого удобнее всего и в наиболее понятной форме можно было разрешить две специально интересовавшие меня задачи.

Н. Лосский.

ВВЕДЕНИЕ.

Во второй половине XIX века философы слишком односторонне сосредоточились на занятиях гносеологиею, на построении теории истины и слишком мало отдавали сил добыванию самой истины о мире. В наше время положение меняется: среди философов опять возрастает интерес к самому миру, начинаются исследования онтологических и вообще метафизических проблем. Симптомом этого поворота можно считать увлечение философиею Бергсона (Henri Bergson), влияние которого распространилось далеко за пределы Франции: в Германии, Англии, России.

Бергсон привлекает к себе жизненным содержанием своих произведений, свежестью и оригинальностью их, разрушающею застарелые привычки философской мысли. Он увлекает также формою своих произведений, изяществом изложения. Однако многое красиво выраженное остается у него неясным, недоговоренным; в разработке и постановке проблем у него нет той систематичности и строгой последовательности, которая выгодно характеризует немецкую философскую литературу. Особенно трудно знакомство с важнейшим произведением Бергсона „Материя и память“, хотя оно и существует в хорошем переводе на русском языке. Задача моей книги состоит прежде всего в том, чтобы

путем изложения взглядов Бергсона и определенного толкования некоторых спорных пунктов, основанного на сопоставлении различных текстов, облегчить знакомство с подлинными произведениями этого философа. Только в конце книги одна глава посвящена критике его взглядов.

Раньше, чем излагать учение Бергсона, сообщу несколько кратких сведений о его жизни и сочинениях.

Бергсон родился в Англии в 1859 г. По происхождению он еврей. С 1900 г. состоит профессором в Collège de France в Париже; сравнительно недавно избран академиком. Главные сочинения его: Quid Aristoteles de loco senserit, диссертация, 1888; Essai sur les données immédiates de la conscience, 1888 (6 изд. 1910), по русски в переводе С. Гессена под заглавием „Время и свобода воли“, 1911; Matière et mémoire, essai sur la relation du corps avec l'esprit, 1896 (5 изд. 1908), по русски в переводе А. Баулер „Материя и память“. Исследование об отношении тела к духу“, 1911; Le rire, essai sur la signification du comique, 1901 (есть русский перевод); L'évolution créatrice, 1907, по русски в (не вполне удачном) переводе М. Булгакова „Творческая эволюция“ и в превосходном переводе В. Флеровой. Собрание сочинений Бергсона в пяти томах (перев. Базарова, Флеровой и др.) издано М. И. Семеновым.

Укажу еще на некоторые важнейшие из статей Бергсона: Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité, доклад на философском съезде в Париже 1900, напечатан в Bibliothèque du Congrès International de Philosophie и в Revue de Métaphysique et de Morale (перевод В. Флеровой); Le rêve в Bulletin de L'Institut psychologique internat. Mai 1901 (перевод В. Флеровой; L'effort intellectuel,

Revue philosoph., янв. 1902 (перевод В. Флеровой); Introduction à la métaphysique, Revue de métaph. et de morale, янв., 1903, по русски в переводе М. Грюнвальд в приложении к соч. „Время и свобода воли“; Le paralogisme psycho-physiologique, доклад на философском съезде в Женеве 1904, напечатан в Revue de Métaph. et de Mor., 1904 (перевод В. Флеровой); Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance, Rev. philos., дек., 1908 (перевод В. Флеровой); Философская интуиция, речь на философском съезде в Болоньи, перевод в сборнике № 1 „Новых идей в философии“, 1912. Восприятие изменчивости (две лекции, прочитанные в Оксфордском университете в 1911 г.), перев. В. А. Флеровой, 1912.

ГЛАВА I.

Рассудок и интуиция.

По мнению Бергсона, существуют два глубоко различные вида знания: *рассудочное* и *интуитивное*.

Рассудочное знание достигается путем *сравнения* предмета с другими предметами и *выделения* из них *общих* свойств; следовательно, оно есть *анализ*, создающий *общие* отвлеченные *понятия*. Каждое такое общее понятие выражает свойство предмета, однако в „обезличенном" виде, лишая его индивидуальных очертаний: „оно всегда более или менее уродует это свойство, придавая ему слишком обширный объем" [1]). Такие понятия не могут служить выражением живой действительности, они могут быть только более или менее удачными *символами* ее. Так как одно общее понятие не выражает индивидуального предмета, то мы, желая восстановить совпадение между нашею мыслью и вещью, соединяем множество общих понятий в группу (например, характеризуя г. А., говорим, что это человек добрый, умный, образованный и т. д.). Однако такое прикладывание общих понятий друг к другу никогда не может воссоздать *целого* предмета, *живой*

[1]) „Введение в метафизику" (в приложении к соч. „Время и свобода воли"), стр. 203.

действительности. В самом деле, живая действительность всегда есть нечто неразрывно *цельное*, текучее, *творчески изменчивое*. Между тем общие понятия — *неподвижны* и *разрознены*; они подобны отдельным кинематографическим снимкам, в которых неизменно закреплены определенные моментальные *положения*, и ряд таких снимков не есть изменение, так как *сами переходы* из одного положения в другое, *само течение* всегда остается в промежутках между снимками.

Что мышление посредством общих понятий не способно к возсозданию реального, это можно пояснить следующим примером. Отдадим себе отчет, как мы посредством общих понятий мыслим движение. Мы представляем себе *линию* движения в пространстве (траекторию) и последовательные моментальные *положения* тела в различных точках ее. Самые скорости движений мы представляем посредством сравнения линий, на конечной точке которых будут находиться тела через секунду после начала движения. Но каждое моментальное положение тела в точке пространства есть неподвижность; из ряда таких неподвижностей нельзя воссоздать движения. Положим, стрела, пущенная из лука, пролетела в секунду расстояние в десять метров. Размышляя с помощью рассудка об этом полете, мы представим себе, что в каждый определенный *момент* времени стрела занимает определенное *положение* в пространстве, иными словами, моментальное положение стрелы есть *неподвижность*. Представим себе десять таких последовательных положений (на границе первого метра, второго и т. д.); очевидно, сумма их не есть движение: как десять нулей не могут создать единицы, так десять неподвижностей не могут создать движения. Возражение, будто мы не получили движения потому, что рассмотрели слишком

малое количество положений в пространстве, не поможет делу. Вставим между десятью установленными выше положениями еще по десяти положений стрелы, т. е. будем суммировать 100 положений ее, тысячу, десять тысяч....., до какого бы огромного числа мы ни дошли, все равно сумма неподвижностей не даст движения: *сам переход, само течение* всегда ускользает от нас, остается в промежутках между фиксированными рассудком *положениями*. Отсюда, так как рассудку движение оказывается непонятным, может явиться мысль, будто движение и вообще изменение не реально, будто оно есть лишь субъективное представление. Эта мысль, говорит Бергсон, весьма распространена в философии. Как известно, древне-греческий философ Зенон из Элеи, основываясь на затруднениях, создаваемых рассудочными понятиями о бытии, выработал ряд остроумных доказательств, опровергающих реальность движения. Рассмотрим наиболее известное из них. Положим, быстроногий Ахиллес догоняет черепаху, находящуюся от него на расстоянии десяти метров. Если даже Ахиллес идет в десять раз быстрее, чем ползет черепаха, он никогда не догонит ее: в самом деле, пока Ахиллес пройдет десять метров, черепаха проползет вперед еще на один метр, пока Ахиллес пройдет этот метр, черепаха проползет 0,1 метра, пока Ахиллес пройдет 0,1 метра, черепаха проползет 0,01 метра и т. д. до бесконечности [1]).

Во всех этих случаях мы стремимся представить живую изменчивую действительность посредством неподвижных, застывших общих понятий рассудка, и потому оказываемся неспособными понять ее. Особенно характерно то, что мы стремимся при этом понять из-

[1]) L'évol. cr., 333—337.

менение, как нечто *сложенное из* более элементарных *частей*. Это—черта, присущая *механистическому* мировоззрению. Бергсон утверждает, что вообще на основе рассудочных понятий неизбежно возникает механистическое мировоззрение. Он подробно рассматривает особенности этого рассудочного учения о мире, характеризуя его следующим образом.

Во-первых, механистическое учение о мире, рассматривает всякое *целое*, как продукт *соединения* элементов, существовавших раньше целого и независимо от него; так, например, оно полагает, что организм животного или растения есть продукт соединения атомов.

Во вторых, согласно этому мировоззрению целое получается из элементов путем *прикладывания* их друг к другу *извне*, путем постановки их *рядом*; иными словами, рассудок может понять целое только, как сочетание частей *в пространстве*: рядоположность и внеположность возможны только в пространстве.

В третьих, так как механистическое мировоззрение есть продукт рассудка, мыслящего лишь посредством *общих* понятий, то оно находит в мире только *повторяющиеся* бесчисленное множество раз элементы: одинаковые движения. Последние элементы мира, согласно этому учению, неизменны; меняются только сочетания их.

Наконец, *в четвертых*, особенно характерно, что механистическое мировоззрение отрицает *историю*. Это станет ясно из следующего соображения. Если бы какой-либо сверхчеловеческий разум представил себе теперешнее положение в пространстве всех атомов вместе с направлением и скоростью движения их, то из этого *настоящего* он вычислил бы все *будущее* мира, вовсе не нуждаясь в изучении прошлого. Зна-

чит, согласно механистическому мировоззрению, будущее определено сполна настоящим без участия прошлого[1]). Можно возразить, что прошлое влияет на будущее, *поскольку* им обусловлено настоящее положение атомов. Однако, это возражение не достигает цели: все же характерным для механистического мировоззрения остается учение, что в каждый данный момент влияет *не само прошлое*, а произведенное им *теперешнее* состояние мира; поэтому пропади прошлое или будь оно иным, это безразлично, лишь бы произведенное им настоящее было таким-то, и тогда будущее можно точно вычислить.

Бергсон считает странным такое понятие о мире. Чему он удивляется, будет понятно, когда мы узнаем с помощью следующего примера, что он считает историею. Положим, молодой человек NN встретился с девушкой X, очень изящною, умною. В NN зарождается чувство к ней, которое легко может превратиться в серьезную любовь. Но вот однажды он случайно становится свидетелем того, как X грубо обращается с прислугою, относится к ней точно к бездушной вещи. С этих пор при всякой новой встрече с X в душе NN встает картина неприятно поразившего прошлого, вмешивается в его отношения к ней, создает в нем все наростающее отчуждение от нее и приводит, наконец, к полному разрыву. Здесь само прошлое присутствует в настоящем, влияет на него и на будущее. По Бергсону, только о такой системе можно сказать, что *она имеет историю*. Она подобна снежной лавине, которая, катясь, все наростает, сохраняя в себе все приобретенное на пути.

---

[1]) L'évol. créatr.,

Описанный исторический характер системы приводит к следующим особенностям. *Во-первых*, в такой системе *не может быть повторений*; в самом деле, представим себе, что лицо A, жизнь которого есть поток событий bcde, встречаясь с вещью M, испытывает чувство f: на следующий день при встрече с тою же вещью M, лицо A испытывает уже новое чувство, так как само A изменилось за это время: оно есть не bcde, а bcdefgh, и если реакция на вещь M является на основе *всего этого потока*, а не только части его bcde, то и качество реакции должно быть сегодня иным, чем вчера. *Во-вторых*, если в исторической системе нет повторений, то это значит, что каждый шаг ее вперед имеет характер *творчества*, созидания чего-то небывалого в мире [1]).

Исторические системы обладают высокими свойствами, но и здесь, как и везде, есть оборотная сторона медали: жизнь исторической системы неизбежно приводит к старению. Старость не есть утрата каких-либо полезных частей тела (зубов, волос) или накопление в теле вредных веществ (например, известковых солей и т. п.), как это представляет себе механистическое мировоззрение. Причина старости более глубока: она заключается в том, что живое существо носит за спиною все свое прошлое, и это тяжелое бремя пережитого выростает настолько, что становится невыносимым [2]).

Чтобы покончить с характеристикой механистического мировоззрения, вернемся к приведенному выше примеру из жизни молодого человека. Согласно механистическому мировоззрению, наблюдение, сделанное молодым человеком, привело к изменению положения

---

[1]) Там же, стр. 6, 11 с.
[2]) Там же, стр. 16—24.

молекулъ в его мозгу, и на дальнейшее развитие чувств к молодой девушке в нем влияет не само пережитое им прошлое, а теперешния положения и движения молекул в его мозгу. Прошлое, согласно этому учению, навеки исчезает и само по себе не имеет никакого значения, вместо него влияет возникшее из него настоящее. Такой мир как бы „умирает и вновь рождается каждое мгновение“ (стр. 24), он есть множество прибавляющихся друг к другу кусочков, из которых одни падают в пропасть, а другие являются на место их, он сложен не только в пространстве, но и во времени из элементов, находящихся вне друг друга, не образующих органического, нераздельного целого. Наоборот, по Бергсону, мир есть непрерывный, нераздельный поток, в котором прошлое сохраняется в настоящем и не может быть оторвано от настоящего вследствие *неделимости изменения* [1]).

Такая непрерывность и неразрывность придает мировому потоку характер прогрессивного, творческого, жизненного течения. Эти свойства потока жизни Бергсон выражает термином la durée, для передачи которого на русский язык одни переводчики прибегли к слову „длительность“, другие к слову „дление“, но слова эти не напоминают о том понятии, которое дорого Бергсону, и потому мы решаемся выражать термин durée словами „творческое изменение“, „творческое течение“ и т. п.

С точки зрения разсудка и его механистических теорий мир представляется в прямо противоположном виде: он изображается, как прерывистый, слагающийся из

---

[1]) „Сохранение прошлого в настоящем есть не что иное, как неделимость изменения“, говорит Бергсон „Восприятие изменчивости“, перев. В. А. Флеровой, стр. 40.

утомительного множества повторений, лишенный творчества, безжизненный. Стоит только каждому из нас углубиться в свою душевную жизнь, чтобы убедиться, что в споре между Бергсоном и механистическим мировоззрением — правда на стороне Бергсона. Механистическое понимание мира, созданное разсудком, чудовищно искажает мир, чрезмерно упрощает его и делает непостижимым то, что на самом деле ежесекундно совершается, как факт. К чему годится такое знание?—На этот вопрос Бергсон отвечает следующим образом. Разсудочное знание не есть выражение самой действительности, оно не дает абсолютной истины о сущности вещей, оно имеет лишь относительное значение и символический характер. Тем не менее цена его велика в области практической деятельности. Для удовлетворения потребностей есть два пути: созидание *органа* или созидание *орудия*, инструмента. Первым путем идет, например, паук, ткущий паутину с помощью специального органа, паутинной железы, имеющагося в его теле; вторым путем идет человек, фабрикующий, например, веревку с помощью машины. На первом пути необходимо создать телесный орган, нечто живое; эта задача не может быть решена разсудком, так как он не постигает сущности вещей. На втором пути требуется лишь созидание мертвого инструмента, фабрикация по определенным образцам; для решения этой задачи не нужно знания сущности вещи, достаточно знания внешних отношений между вещами, внешних форм и символов, т. е. достаточно разсудочного знания. Итак, разсудок есть способность, служащая средством только для достижения практических целей. Эта способность развилась у человека ради целей приспособления к среде. Отсюда понятно, что, с точки зрения разсудка, истина не имеет абсолютного значения: рас-

судок считает истиною всякое такое правило, которое способно служить полезным, выгодным руководством при достижении практических целей. Иными словами, Бергсон оценивает разсудочное знание так же, как прагматисты [1]).

Необходимо, однако, пояснить, что эти замечания Бергсона относятся только к положительным наукам, к физике, химии, физиологии и т. п., т. е. только к рассудочному знанию. Кроме такого относительного знания, по Бергсону, существует еще абсолютное знание, о котором речь впереди.

Исходя из своего учения о рассудке, Бергсон относится отрицательно ко всяким попыткам построить метафизику с помощью рассудочных понятий. Одна и та же вещь, рассматриваемая с различных точек зрения, может дать начало многим различным общим понятиям. На основе таких понятий строится бесчисленное множество метафизических систем, исключающих друг друга и вступающих между собою в бесконечные, неразрешимые споры.

Не следует думать, будто Бергсон отрицает только различные виды механистических рассудочных построений метафизики, но в то же время защищает какой-либо излюбленный им вид рассудочной метафизики, например, телеологическое мировоззрение. Нет, Бергсон не менее отрицательно относится к рассудочной телеологии. Крайняя форма телеологического мировоззрения, говорит он, есть то учение, согласно которому мировой процесс осуществляет заранее начертанную программу, стремясь к выполнению ее, как к своей цели. Здесь тоже

[1]) *Прагматизмом* называется современное направление в теории знания, отстаиваемое В. Джемсом, Шиллером и др. и утверждающее, что критерием истинности суждения служит полезность его.

нет творческого изменения (durée), нет непредвиденности: здесь тоже все предопределено, „все дано“ с самого начала в плане, подлежащем осуществлению. Это не более, как механизм на изнанку: вместо толчков сзади, здесь совершается притяжение вперед по определенному направлению, к заранее поставленной цели [1]). Такая телеология вытекает, как и механистическое мировоззрение, из нужд практической деятельности. Для успешного удовлетворения потребности необходимо построить план, т. е. представить себе конечную цель деятельности и отыскать механическия средства для достижения ее; план строится на основании прошлого опыта путем выбора из него сходных, повторяющихся черт, т. е. с помощью деятельности рассудка. Оказывается, что телеологическое мировоззрение есть естественное рассудочное дополнение к механистическому мировоззрению; это две точки зрения человека, как ремесленника: одна сторона ремесленной деятельности человека выражена в телеологическом, а другая в механистическом мировоззрении [2]).

Если бы источником знания был только рассудок, то человеку было бы доступно лишь относительное, символическое знание, и от всяких надежд на построение метафизики, проникающей в подлинную сущность вещей, пришлось бы отказаться. Но, к счастью, у человека есть еще один источник знания, именно интуиция, удачно разрешающая те задачи, с которыми не может справиться рассудок.

Интуиция, есть своеобразная интеллектуальная *симпатия*, „посредством которой мы проникаем во внутрь предмета“, чтобы слиться с его индивидуальною, сле-

[1]) Там же, стр. 43.
[2]) Там же, стр. 47 - 49.

довательно, невыразимою в общих понятиях природою [1]) и постичь его в его собственном существе.

Есть, „по крайней мере, одна реальность, которую мы все схватываем извнутри, посредством интуиции“, а не одного лишь анализа. Это наша собственная личность в процессе творческого изменения ее (там же, стр. 199). Такое непосредственное проникновение в природу предмета, охватывающее его сущность, может быть достигнуто также и при познании нами внешнего мира.

Чтобы понять глубокую разницу между таким интуитивным знанием и знанием рассудочным, обратимся к помощи примера. „Предположим, что я знакомлюсь с переживаниями героя какого-нибудь романа. Пусть автор нагромождает всласть черты его характера, приводит слова и действия своего героя,—все эти сведения не стоят простого и нераздельного чувства, которое я испытал бы, слившись хоть на одно мгновение с личностью героя. Тогда точно из живого ключа естественно вытекли бы для меня и его действия, и жесты, и слова. Но они уже не являлись бы случайными признаками, принесенными к моему предварительному представлению о герое, постоянно обогащающими это представление, но никогда, однако, не завершающими его. Нет, личность была бы дана мне сразу во всей своей цельности, и все тысячи эпизодов, в которых она бы проявлялась, не наклеивались бы на первоначальное представление, обогащая его, а, наоборот, как бы вырастали из него, не исчерпывая и не обедняя, однако, его сущности“ (стр. 196).

Главные различия между интуитивным и рассудочным знанием, как видно из приведенного примера, со-

[1]) Введение в метафизику, стр. 198.

стоят в следующем. Во-первых, интуитивное знание дает познаваемый предмет сразу *целиком*, причем различные бесчисленные стороны предмета познаются на основе целого и *из целого*; наоборот, рассудочное знание имеет дело только с частями (сторонами) предмета и пытается сложить *из частей* целое. Во-вторых, интуитивное знание есть созерцание самой вещи в ее подлинной сущности и, следовательно, имеет *абсолютный* характер, между тем как рассудочное знание состоит только из *символов*, следовательно, имеет *относительный* характер (стр. 195). В третьих, интуитивное знание дает сразу всю *бесконечную* содержательность предмета, между тем как рассудочное знание, если оно хочет исчерпать предмет, принуждено строить бесконечный *ряд* из общих понятий, присоединяемых друг к другу, но, само собой разумеется, такой бесконечный ряд неосуществим, и потому рассудочное знание всегда остается не полным. Эта чудесная способность интуиции давать сразу бесконечное станет ясною из следующего примера. „Поднимая руку, производишь движение, внутренно воспринимаемое, как простое; но извне, для наблюдателя, рука проходит сначала через одну, потом через другую точку, а между ними еще через многие другие точки, которых и не счесть. Так что для внутреннего наблюдения абсолютное просто; а извне, т. е. с точки зрения других предметов, оно становится по отношению к выражающим его знакам как бы золотой монетой, которую можно менять до бесконечности. А дело в том, что бесконечное, как следует из самого определения, есть нечто годное одновременно и для раздельного созерцания и для неисчерпаемого перечисления“ (стр. 197).

Наконец, в четвертых, творческая изменчивость (la durée), текучесть действительности дана в интуиции,

тогда как в рассудочном знании, в общих понятиях, мыслятся лишь неподвижные, общие положения вещей. То, что непонятно рассудку, движение, творчество, вообще жизнь, перестает быть загадочным, когда с помощью интуиции мы научаемся „видеть в движении самое простое и ясное, а в неподвижности лишь крайнюю границу замедления движения, границу, может быть мыслимую, но неосуществленную в природе“ (стр. 219). Задача интуиции в том и состоит, чтобы проникать в самое делание вещи. „Чтобы наше сознание совпадало с какою-либо вещью в ее существе, нужно, чтобы оно отвлекалось от готового (tout fait) и сосредоточивалось на созидающемся (se faisant). Нужно, чтобы возвращаясь к себе самой, способность видения совпадала с актом воления“ [1]), вернее, чтобы способность воления возвращалась к себе самой для самосозерцания [2]).

Воспользуемся интуициею прежде всего для проникновения в тайники нашего *я*, нашей личности, и мы увидим, что с помощью ее разрешатся важнейшие вопросы философии духа, например, вопрос о свободе воли, остающийся вечною загадкою для рассудка.

ГЛАВА II.

Душевная жизнь. Свобода воли.

Чтобы проникнуть в сущность душевной жизни, нужно отличать искаженные представления о ней, создаваемые рассудком, от подлинных данных сознания, открывающихся лишь интуиции.

[1]) L'évol. créatr. 258, 272.
[2]) Там же, стр. 272.

Подлинные факты сознания характеризуются следующими чертами: 1) они *непротяженны*, т. е. не располагаются вне друг друга или рядом друг с другом; 2) они *не количественны*: между ними существуют только различия *по качеству*, но не различия, выразимые понятиями больше или меньше; 3) эта *качественная множественность не подлежит счету*. „Множественность состояний сознания, говорит Бергсон, рассмотренная в ее чистом своеобразном виде, не имеет ничего общего с образующей число раздельной множественностью“ (multiplicité distincte). Можно сказать, что мы в душевной жизни имеем дело с качественной множественностью. Итак, надо допустить два рода множественности, два возможных смысла слова „различать“ (distinguer), два понимания, одно качественное и другое количественное, разницы между тожеством и инакостью. То эта множественность, это различие, эта разнородность содержит в себе число лишь в потенции, как сказал бы Аристотель; сознание в таком случае просто проводит качественное различение, не имея в виду *считать* качества или даже делать из них *несколько* качеств; тогда мы имеем множественность без количества. То, напротив, мы имеем множественность считаемых или могущих быть считаемыми элементов; но в таком случае всегда допускается возможность рядоположения их по принципу внеположности; их развертывают в пространстве“ [1]).

В виду указанных свойств душевная жизнь не разделима на части, а потому и неописуема. Но потребности общественной жизни, например необходимость словесного сообщения, требуют описания и точного

[1]) Время и свобода воли, стр. 102.

различения душевных процессов; поэтому рассудок берется за свою работу анализа и для осуществимости ее подвергает искажению картину душевной жизни, именно: 1) подменяет качественные различия количественными, 2) разрывает душевную жизнь на множественность состояний, 3) мысленно ставит эти состояния вне друг друга и рядом друг с другом, т. е. вносит пространственные представления в картину душевной жизни, и 4) сосчитывает душевные состояния, т. е. вносит в душевное целое количественную множественность.

Все эти искажения получаются вследствие перенесения рассудочных представлений о материальной внешней среде на сферу душевной жизни. Вот как создается, например, понятие интенсивности душевных явлений, т. е. количественного различия между ними. Положим, мы входим один раз в комнату, освещенную одною электрическою лампочкою, и другой раз—в ту же комнату, освещенную 500 лампочками. Между ощущениями света, полученными в первый и во второй раз, существует глубокое *качественное* различие, различие в таком же смысле, как например между ощущением зеленого и красного цвета. Но мы знаем, что в первом случае внешнею *причиною* света была одна лампа, а во втором—500 ламп; под влиянием этого знания, ассоциирующегося с ощущением света, мы вносим представление о количестве в само ощущение света и начинаем утверждать, будто качество ощущения осталось прежнее, а изменилось лишь количество его, возросла интенсивность ощущения; изменение ощущения начинает представляться нам в виде нарастания его, вроде того, как нарастает куча песку, когда струя его сыплется на одно место. При этом невольно интенсивное целое представляется, как делимое и

состоящее как бы из включенных друг в друга объемов, иными словами, оно представляется сходно с экстенсивными величинами с помощью протяженности (там же, стр. 15).

Другой путь подмены качественных различий станет ясным при рассмотрении тех случаев, когда какое-либо чувство мы характеризуем сначала как слабое, потом как могучее. Положим, „смутное желание постепенно превратилось в глубокую страсть“; „и вот вам кажется, что ваш общий взгляд на мир теперь изменился. Вы замечаете, что благодаря охватившей вас глубокой страсти, объекты производят на вас уже иное впечатление. Вам кажется, что все ваши ощущения, все ваши представления как бы посвежели; вы как бы переживаете второе детство. Нечто похожее испытываем мы иногда во сне, когда нам снятся самые обычные вещи, а весь сон проникнут звуками какой-то неизъяснимой и совершенно особенной музыкой. Ибо, чем дальше спускаешься в глубины сознания, тем меньше права имеешь рассматривать психические факты, как предметы, рядополагающиеся в пространстве. Когда говорят, что какой-нибудь объект занимает большое место в душе, или даже что он заполняет всю душу, то это только значит, что его образ изменил оттенок всей массы восприятий или воспоминаний, и что в этом смысле он их хотя бы и невидимо проникает. Но такое чисто динамическое представление противоречит рассудочному сознанию, привыкшему к резким различиям, без труда выражающимся в словах, и к вещам с ясными очертаниями, подобно тем, какие мы наблюдаем в пространстве. Такое сознание непременно выставит предположение, что некоторое определенное желание, последовательно возрастая, прошло через ряд количественных степеней,

при чем все остальные состояния оставались тожественными: как-будто можно еще говорить о количестве и величине там, где нет ни множественности, ни пространства“ (стр. 18 с.).

Еще более глубокое искажение душевных явлений производится рассудком тогда, когда, внеся в них вместо качественной множественности количественную, он начинает подвергать их счету. Бергсон следующим образом описывает эту операцию. „Говоря о материальных объектах, мы всегда имеем в виду возможность их видеть и трогать; мы их помещаем в пространстве. Поэтому, для того, чтобы их считать, нам не нужно никаких искусных приемов и гипотез, никаких символических представлений; мы просто должны их мыслить сначала раздельно, затем одновременно, в той самой среде, в какой мы их наблюдаем. Совсем иначе обстоит дело, когда мы рассматриваем чисто аффективные состояния души или даже представления, за исключением представлений зрения или осязания. Так как эти состояния сознания не даны в пространстве, то уже a priori вероятно, что считать их можно будет лишь с помощью какого-нибудь символического изображения. Там, где речь идет об ощущениях, причина которых очевидно находится в пространстве, этот способ представления как бы предуказан самой природой вещей. Так, слыша шум шагов на улице, я смутно вижу идущего человека; каждый звук в таком случае по очереди локализуется мною в точке пространства, в которую идущий мог бы стать ногой; я считаю мои ощущения в том самом пространстве, в котором локализованы их осязательные причины. Возможно, что иные точно таким же образом считают последовательные удары отдаленного колокола; они наглядно представляют себе качающийся колокол: этого пространственного представления им достаточно для двух первых единиц; остальные единицы естественно следуют за первыми. Но большинство из нас поступает иначе: последовательные звуки мы рядополагаем в идеальном пространстве, воображая при этом, что считаем эти звуки в чистой длительности. На этом пункте следует, однако, остановиться подробнее. Я, конечно, воспринимаю удары колокола последовательно. Но одно из двух: либо я удерживаю каждое из этих последовательных ощущений для того, чтобы организовать его с другими и образовать из них единую группу, напоминающую мне какую-нибудь знакомую мелодию или ритм; но в таком случае я *не считаю* звуки, я только воспринимаю то как бы качественное впечатление, которое число их оказывает на меня, и ограничиваюсь этим. Либо я их эксплицитно считаю, в таком случае мне нужно будет их разобщить и расчленить, расчленение же это необходимо должно совершаться в какой-нибудь однородной среде, в которой лишенные своих качеств и как бы опорожненные звуки оставляют при проходе своем тождественные следы. Правда, остается еще нерешенным вопрос, что такое эта однородная среда: время или пространство. Но повторяем, невозможно удержать моменты времени, для того, чтобы сложить его с другими. Разобщая звуки, мы оставляем между ними пустые промежутки. Счет и состоит в том, что между проходящими звуками остаются промежутки: будучи длительностью, а не пространством, как могли бы промежутки эти оставаться? Очевидно, что весь процесс этот происходит в пространстве“ (стр. 76 с.).

Итак, считать душевные явления это значит исказить их глубочайшим образом: оторвать их друг от друга, разместить их мысленно вне друг друга, как

если бы они находились в пространстве, и представить их себе *непроницаемыми друг для друга*. В самом деле, идея непроницаемости, говорит Бергсон, неразрывно связана с идеею числа и пространственной рядоположности. „Если в непроницаемости большей частью видят свойство материи, то это потому, что обыкновенно упускается из виду зависимость, существующая между идеями числа и пространства“. „Чисто абстрактное представление числа „два“ включает уже в себя представление о двух различных положениях в пространстве“. Утверждать непроницаемость материи, значит просто признавать зависимость между понятиями числа и пространства, высказывать суждение о свойствах числа, а не материи. Тем не менее считают ведь чувства, ощущения, идеи, хотя все эти вещи взаимно проникают друг друга и хотя каждая из них, с своей стороны, заполняет целиком всю душу? Конечно, их считают; но именно потому, что они взаимно проникают друг друга, их сосчитывают лишь при условии представления их посредством однородных единиц, занимающих различные места в пространстве и, следовательно, уже не проникающих друг друга. Непроницаемость появляется таким образом одновременно с числом“ (стр. 78 с.).

Под влиянием описанных искажений душевные явления начинают представляться нам в виде каких-то *плотных кусочков*, находящихся вне друг друга. Отсюда является неспособность понимать и даже *наблюдать* самую характерную черту сознания—его текучую подвижность, его творческую изменчивость во времени, la durée. Рассудок подменяет время-изобретение (temps-invention) временем-длиною (temps-longueur [1]). Это

[1]) L'évol. créatr, 370.

созданное рассудком понятие времени-длины есть ряд моментов, расположенных *вне друг друга* в порядке прежде и после, оно может быть изображено с помощью линии, точки которой находятся вне друг друга. Если бы жизнь протекала в таком времени, то в ней нужно было бы, вследствие внеположности моментов, резко различать прошлое, будущее и на границе между ними настоящее. В таком времени, распадающемся на внеположные моменты, прошлого *уже* нет, будущего *еще* нет, а настоящее есть *неуловимый момент*, граница (точка), не содержащая в себе никакого течения, изменения, никакой жизни. В подлинном живом я такого мертвого рассудочного времени нет. „Поразмыслим, в самом деле, об этом „настоящем“, которое одно признается существующим. Что такое в сущности настоящее? Если дело идет о настоящем моменте—я хочу сказать, о математическом моменте, который по отношению ко времени есть то же, что математическая точка по отношению к линии, то ясно, что подобный момент есть чистая абстракция, точка зрения ума; он не может иметь реального существования. Никогда из подобных моментов вы не сделаете времени, как из математических точек вы не составите линии. Предположите даже, что он существует: как может быть другой момент, предшествующий этому? Два момента не могут быть разделены промежутком времени, потому что, по гипотезе, вы сводите время к рядоположению моментов. Следовательно, они не могут быть разделены ничем и составляют единое: две соприкасающиеся математические точки сливаются. Но оставим эти тонкости. Простой здравый смысл подсказывает нам, что раз мы говорим о настоящем, мы думаем об известном промежутке времени. Какого времени? Невозможно установить его точно: это нечто колеблющееся. Мое насто-

ящее, в данный момент, эта фраза, произношением которой я занят. Но это только потому, что мне нравится ограничить этой фразой поле моего внимания. Это внимание может удлиниться или укоротиться, как промежуток между двумя остриями циркуля. Сейчас острия отдаляются, как раз на столько, чтобы идти от начала до конца моей фразы; но если мне захочется отдалить их более, мое настоящее может обнять, сверх моей последней фразы, ту, которая ей предшествовала: мне достаточно было бы изменить расстановку знаков. Пойдем далее: внимание, которое может быть бесконечно расширяемо, могло задержать вместе с предыдущей фразой все предшествовавшие фразы лекции и события, предшествовавшие самой лекции, и какую угодно часть того, что мы называем „наше прошлое“. Следовательно, различие, делаемое нами между нашим настоящим и нашим прошлым, если не произвольно, то, по крайней мере, ограничено протяжением поля, которое может охватить наше внимание к жизни. „Настоящее“ занимает ровно столько места, сколько это усилие внимания. Как только это специальное внимание выпускает что-нибудь из своего поля зрения, тотчас же то, что оно покидает, из настоящего становится ipso facto прошедшим. Одним словом, наше настоящее падает в прошлое, лишь только прекращается наш прямой к нему интерес“. „Внимание к жизни, достаточно сильное и достаточно свободное от всякого практического интереса, охватило бы, таким образом, в неделимом настоящем всю прошлую историю сознательной личности,—без сомнения, не как одновременность, но как нечто такое, что есть разом и непрерывно настоящее и непрерывно движущееся: такова, я повторяю, мелодия, воспринимаемая, как неделимое, и составляющая с одного конца до другого непрекращающееся

настоящее, хотя это постоянство не имеет ничего общего с неизменностью, как и эта неделимость с мгновенностью. Это будет длящееся настоящее. И это не гипотеза. Случается, в виде исключения, что внимание сразу отрывается от своего интереса к жизни: тотчас же, как по волшебству, прошлое становится вновь настоящим. У лиц, перед которыми встает угроза внезапной смерти, у альпиниста, низвергающегося в глубину пропасти, у утопающих, у повешенных может произойти резкий поворот во внимании, как бы изменение в направлении сознания: обращаясь до тех пор к будущему и поглощенное потребностями действия, оно внезапно теряет к этому интерес. Этого достаточно, чтобы тысячи „забытых“ мелочей вспомнились, чтобы вся история личности развернулась перед ней, как панорама. Следовательно, прошлое тут было, но не делалось того, что было нужно, чтобы его заметить“ [1]).

Взаимопроникновение состояний сознания, благодаря которому в настоящем сохраняется прошлое и преднамечается будущее, придает потоку жизни характер такой неделимости и цельности, что описание его становится невозможным, и потому ради целей практической жизни рассудок прибегает к раздробляющему анализу, создает понятие о душевных состояниях, будто бы находящихся вне друг друга и непроницаемых друг для друга, и превращает я в *связку* таких состояний, на подобие связки прутьев веника; вместе с этим утрачивается представление о текучести (durée) душевной жизни и отвергается единое, цельное я. Все эти черты присущи той типичной рассудочной теории, которая называется *ассоциационизмом*. Рассматривая учение о

[1]) Восприятие изменчивости, перев. В. А. Флеровой (изд. М. И Семенова, СПБ. 1913), стр. 34—35, 36 с.

свободе воли, Бергсон следующим образом характеризует ассоциационное направление в психологии: ассоциационизм „видит в нашем я совокупность психических состояний, из которых самое сильное оказывает наибольшее влияние и влечет за собою другие. Эта теория, следовательно, резко различает между отдельными сосуществующими психическими фактами: „Я мог бы воздержаться от убийства,—говорит Стюарт Милль,—если бы мое отвращение к преступлению и боязнь последствий были сильнее толкавшего меня на него искушения". И несколько далее: „Его желание делать добро и отвращение к злу достаточно сильны, чтобы победить... всякое другое желание или отвращение противоположного свойства". Таким образом, желание, отвращение, боязнь, искушение представлены здесь как резко различные вещи, и в данном случае ничто не мешает нам их называть отдельно"[1]).

На деле душевная жизнь не есть связка внеположных состояний, она цельна и неделима настолько, что в каждом ее проявлении участвует вся душа. „Я, например, встаю для того, чтобы открыть окно, но вот, поднявшись, я забываю, зачем я встал: я остаюсь неподвижным.—Очень просто, скажут нам: вы ассоциировали две идеи, идею цели, которой надо достигнуть, и идею движения, которое необходимо совершить: одна из идей исчезла и осталось только представление движения.—Однако, я не сажусь на старое место; я смутно чувствую, что мне остается еще что-то сделать. Моя неподвижность не похожа на обычную неподвижность; в моей позе как бы предсуществует акт, который нужно совершить; поэтому мне достачно сохранить эту позу, изучить или, вернее, внутренно почувствовать ее,

[1]) Время и свобода воли, стр. 132 с.

чтобы найти в ней на время исчезнувшую идею" (стр. 133 с.).

Это возможно потому, что душевные состояния проницаемы друг для друга, так что каждое из них может присутствовать во всех остальных, образуя с ними своеобразное индивидуальное целое. „Я вдыхаю запах розы, и тотчас же мне приходят на память смутные воспоминания детства. По правде сказать, эти воспоминания не были вызваны запахом розы: я их вдыхаю вместе с этим запахом; они входят для меня в этот запах. Другие люди уже будут чувствовать его иначе. Это все тот же самый запах, скажете вы, только ассоциированный с различными представлениями. — Я ничего не буду иметь против этого вашего утверждения; только вы не должны забывать, что вы сначала исключили из различных впечатлений, которые роза оказала на каждого из нас, все личное в них; вы сохранили лишь их объективную сторону, то что в запахе розы относится к общему достоянию и, так сказать, к пространству. Лишь при этом условии, к тому же, и возможно было дать розе и ее запаху особое наименование. А после этого, желая снова различать между собою наши личные впечатления, вы уже, конечно, необходимо должны были присоединить к общей идее запаха розы специфические отличия. И потому вы теперь говорите, что наши различные впечатления, наши личные впечатления происходят от того, что мы запах розы ассоциируем с различными воспоминаниями, но та ассоциация, о которой вы говорите, существует только для вас, как прием объяснения" (стр. 134 с.).

Величайшие философы утверждают, что некоторые царства вселенной обладают органическою цельностью в высшей мере. Так, например, Плотин говорит о царстве Духа (Νοῦς), как о таком целом, в котором каж-

дая сторона содержит в себе целое, так что все есть везде[1]). Постигнуть такое строение бытия очень трудно человеческому уму; приходится прибегать к помощи разнообразных примеров, постепенно освещающих вопрос с различных сторон, чтобы хоть сколько-нибудь проникнуть в такую концепцию мира. Бергсон развивает аналогичное учение о душевной жизни, и нельзя не видеть большой заслуги его в том, что ему удалось найти чрезвычайно простые и яркие примеры, показывающие, что это чудесное строение бытия встречается чаще, чем принято думать.

ГЛАВА III.

А. Свобода воли.

Рассудок не способен понять существенных сторон мира. Раньше мы видели, что он не может понять движение, как сплошную текучесть; теперь, познакомившись с его представлениями о душевной жизни, нетрудно предусмотреть, что он не способен понять свободы воли.

У нас есть непосредственное чувство свободной самопроизвольности, однако для рассудка проблема свободы неразрешима. Метафизики, приступающие к исследованию ее с помощью понятий рассудка, создают два враждебные друг другу направления, детерминизм и индетерминизм, ведущие бесконечный и бесплодный спор, так как оба они стоят на ложном пути. Детерминизм, по словам Бергсона, есть ложное отрицание свободы, а индетерминизм — столь же ложное утверждение свободы.

[1]) Plotini Enneades, V, 8, 4.

Детерминист, расщепив душевную жизнь на множество отдельных состояний, находящихся как бы вне друг друга, представляет себе их, например: „симпатию, отвращение, ненависть», как силы, из которых каждая тянет душу в свою сторону[1]). Эти силы психология называет *мотивами*, и детерминист представляет себе, что решение обусловливается перевесом одной или нескольких из этих сил над другими. „Даже, если он не возводит эмоции и вообще глубокие душевные состояния в силы, все-таки всегда различает их между собою, что неизбежно приводит его к механическому пониманию „я“. Для него „я“ колеблется между двумя противоположными чувствами, склоняясь то к одному, то к другому и, наконец, решая выбор в пользу одного из них. Он рассматривает „я“ и волнующие его чувства, как будто бы это были точно определенные вещи, остающиеся тождественными самим себе во все время операции“ (стр. 141). Поэтому детерминист утверждает, что, зная мотивы и относительную силу их, можно было бы предсказать поступок с такою же достоверностью, с какою астроном предсказывает затмение солнца.

Против этого утверждения выступает индетерминист. Начинает он точь в точь, как и детерминист, тем, что представляет себе я *колеблющимся* между *двумя путями*, но, по его мнению, предыдущие и наличные душевные состояния не обязывают я пойти необходимо по одному из этих путей: он полагает, что *один и тот же психический ряд может завершиться сегодня одним, а завтра другим поступком.*

Итак, обе стороны одинаково понимают свободу. Обе стороны представляют себе „такое я, которое,

[1]) Время и свобода воли, стр. 137, см. также цитату со стр. 132, приведенную выше на стр. 30.

пройдя ряд *М О* состояний сознания и дойдя до точки *О*, видит перед собою два одинаково открытых ему направления *О X* и *О У*. Эти направления становятся, таким образом, *вещами*, настоящими путями, к которым приводит столбовая дорога сознания, и один из которых нашему *я* остается безучастно выбрать. Говоря короче, непрерывная и живая активность этого *я*, в которой мы чисто абстрактным образом различили два противоположных направления, заменяется самими этими направлениями, превращенными в инертные и безучастные вещи, ожидающие только нашего выбора“ (стр. 146).

Разногласие между двумя спорящими сторонами теперь сводится лишь к следующему: индетерминист считает оба пути одинаково возможными, а детерминист полагает, что после прохождения пути *М О* остается возможным для *я* лишь один путь *О X*.

Индетерминист говорит „я колебался, значит, я свободен“; детерминист возражает ему: „я пошел путем *О X*, значит был мотив, принудивший меня к этому“. В этом споре обе стороны неправы: они обсуждают отношение поступка к символически представленному раздваивающемуся пути, но такого отношения вовсе нет, так как самого раздваивающегося пути нет. „Отвлекитесь от этого грубого символизма“, говорит Бергсон, „идея которого неведомо для вас преследует вас; вы увидите, что аргументация детерминистов примет следующую наивную форму: „акт, однажды совершенный, совершен“; на что противники их отвечают: „акт, до совершения, еще не был совершен“. Иными словами, ни те, ни другие, не затрогивают проблемы свободы воли; и это нетрудно понять, потому что свободу надо искать в особом оттенке или качестве самого действия, а не в отношении этого акта к тому, что не

есть этот акт, или к тому, чем он мог бы быть. Вся неясность вопроса происходит оттого, что и те и другие представляют себе процесс обсуждения и решения в форме колебания в пространстве, тогда как на самом деле процесс этот состоит в динамическом потоке, в котором и *я* и мотивы *я* находятся в непрерывном становлении, подобно живым существам“ (стр. 150 с.). В этом творческом потоке никогда не бывает колебания в смысле возврата к старому; „я“ не остается неизменным: уже тот факт, что „я“ пережило первое чувство, изменяет в той или иной степени его природу; к моменту подхода второго чувства это уже не то же самое „я“. Во время рассуждения и колебания „я“ непрерывно меняется и, следовательно, изменяет также и волнующие его чувства. Так образуется динамический ряд взаимно проникающих и углубляющих друг друга состояний» (стр. 142). Отсюда ясно, что индетерминист неправ: в этом динамическом ряду нет свободы, *как безразличной возможности выбора*. Но, с другой стороны, неправ и детерминист, воображающий, будто поток душевной жизни подчинен *гнету* наиболее сильного мотива: таких *отдельных мотивов* в душевной жизни нет, на известной глубине каждое из чувств представляет собою всю душу в том смысле, что в каждом из них отражается все содержание души. Поэтому сказать, что душа определяется воздействием какого-либо одного из чувств, значит признать, что она определяется сама собой“ (стр. 137).

Итак, поток душевной жизни не подчинен гнету мотивов: в этом и состоит свобода наших поступков. „Мы свободны тогда, когда наши действия исходят от всей нашей личности в целом, когда они выражают ее, когда они имеют с ней то неопределимое сходство, которое часто встречается между творением и твор-

цом. Напрасна при этом будет ссылка на то, что мы в таких случаях подвергаемся всемогущему воздействию нашего характера. Наш характер, ведь, это опять-таки мы; из того, что мы по собственному желанию, в целях удобства рассмотрения, разделили личность на две части, чтобы с помощью абстракции, поочередно, рассмотреть сначала чувствующее и мыслящее я, а затем действующее я, было бы наивностью заключать, что одно из этих двух я влияет на другое" (стр. 142 с.).

Детерминисты утверждают, что, зная наличные и предшествовавшие душевные состояния человека, можно предсказать, какой поступок будет им совершен; в виду этого линия поведения человека представляется им насильственно предопределенною, так что характер свободы поступка исключается. На самом же деле в этих соображениях кроется не меньшей мере неточность: в отношении душевной жизни нельзя достигнуть ничего похожего на астрономические, вообще научные предсказания о материальных процессах. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим вопрос подробнее.

Для возможности научных предсказаний необходимо основываться на законе причинности, подразумевая под ним или то, что одинаковые причины производят одинаковые дниствия, или же, пользуясь математическим понятием причинности, согласно которому действие предсуществует в причине, так что между причиною и действием существует отношение тожества [1]). Но в области душевной жизни нет места закону причинности ни в смысле *законосообразной* связи явлений, ни в смысле *тожества* между предшествующими и последующими событиями. В самом деле, в душевной жизни,

[1]) Время и свобода воли, стр. 163—171.

как установлено выше, *не бывает повторений* одного и того же чувства, желания и т. п. и, следовательно, невозможна законосообразность; что же касается причинности, как тожества, необходимо заметить, что даже в физическом мире немыслимо полное тожество между причиною и действием, и тем менее оно возможно в психической жизни, типичная черта которой есть творческая изменчивость. „Итак, говорит Бергсон, если причинное отношение и существует в мире внутренних фактов, то оно никоим образом не походит на то, что мы называем причинностью в природе“ (стр. 164). В душевной жизни причинность осуществляется в форме предсуществования будущего в настоящем, однако, это предсуществование вовсе не похоже на логическое тожество. В самом деле „последовательно переживая различные состояния сознания, мы всегда имеем более или менее смутную идею еще не наступившего состояния, хотя последующее состояние и не содержится в предыдущем. Впрочем, реализация этой идеи не представляется необходимой, а только возможной. Тем не менее между идеей и действием помещается целый ряд едва заметных промежуточных звеньев, совокупность которых принимает для нас форму sui generis, обыкновенно называемую чувством усилия. Но переход от идей к усилию, от усилия к акту до того непрерывен, что невозможно сказать, где кончаются идея и усилие и начинается акт. Таким образом ясно, что в известном смысле здесь может еще итти речь о предсуществовании будущего в настоящем; но при этом следует прибавить, что это предсуществование весьма несовершенного рода, ибо будущее действие, являющееся предметом переживаемой в настоящее время идеи, представляется в данном случае, как реализуемое, а не как реализованное, так что даже во время приго-

товления к необходимому для совершения акта усилию мы ясно чувствуем, что есть еще время остановиться. Итак, если решиться понимать причинное отношение в этом втором смысле, то можно a priori сказать, что причина и следствие не стоят друг к другу в отношении необходимого определения, ибо следствие в таком случае уже не дано в причине. Оно будет содержаться в ней лишь в состоянии чистой возможности, как смутное представление, за которым может быть и не последует соответствующего действия“ (стр. 172). Итак, в душевной жизни нет той *гнетущей неизбежности*, которая характерна для понятия *причинности как закономерности*, а также *причинности, как логического тожества*.

Вернемся теперь к вопросу о предсказании поступков. Так как душевная жизнь есть сплошной творческий поток изменений, не содержащий в себе повторений, то для предвидения будущего необходимо охватывать взором *все содержание этого потока вместе со всеми малейшими оттенками его изменений*, необходимо плыть *вместе с потоком*; иными словами, здесь знание есть *не предвидение*, а видение и *сопереживание, совпадающее с самим поступком* (стр. 162).

„Что же такое свобода?“ зададим мы вопрос Бергсону, познакомившись с его исследованием. На этот вопрос ответ был уже дан выше: „мы свободны тогда, когда наши действия исходят от всей нашей личности в целом“ (стр. 142); „свободою называется отношение конкретного я к совершаемому этим я акту. Это отношение неопределимо, именно потому, что мы свободны“ (стр. 178). „Свобода есть факт и из всех констатируемых фактов наиболее ясный факт“ (стр. 179). Но эту интуитивную ясность ее нельзя уложить в рамки определений и объяснений рассудка: для этой цели пришлось

бы прибегнуть к анализу и общим понятиям, между тем свобода относится к области живой неразложимой и невыразимой в общих понятиях действительности.

Чтобы согласиться, что свобода есть *факт*, нужно, конечно, наблюдать я не в его повседневных, привычных актах, совершающихся автоматически где-то на периферии сознания, а в серьезные моменты жизни. „Когда наши самые верные друзья единодушно советуют нам какой-нибудь важный акт, то так настойчиво выражаемые ими чувства отпечатлеваются на поверхности нашего я и кристаллизуются в нем“. „Мало-по-малу они образуют толстую корку, которая покроет собою наши личные чувства“. „Но часто случается, что в самый момент совершения акта вдруг наступает протест. Глубинное „я“ подымается на поверхность. Внешняя корка трескается, не в силах сопротивляться толчку этого „я“. „Мы хотим знать, на каком основании мы решились на этот шаг, и получаем ответ, что мы решились на него без всякого основания, быть может, даже против всякого основания. Но иногда эта безосновательность лучше всяких оснований. Ибо в данном случае совершенное действие выражает не ту или иную поверхностную, имеющую к нам лишь внешнее отношение, идею, которая резко очерчена и легко поддается выражению: оно отвечает всей совокупности наших чувств, наших мыслей и наших самых интимных стремлений, тому совершенно особому пониманию жизни, которое представляет собою эквивалент всего нашего прошлого опыта, короче говоря,—нашей личной идее о счастье и чести“. „В исключительных, торжественнных случаях жизни, когда речь идет об утверждении нашей личности в мнении других и прежде всего в наших собственных глазах выбор наш совершается независимо от того, что принято называть мотивом; и это

отсутствие всякого осязаемого основания тем более поразительно, чем больше и глубже наша свобода" [1]).

B. Вклад Бергсона в учение о свободе.

Учение Бергсона о свободе заканчивается заявлением, что свобода неопределима и необъяснима, но она есть *факт*, наиболее ясный из всех констатируемых фактов. Такой конец не вполне удовлетворяет читателя, но он соответствует духу теории Бергсона, вырывающей пропасть между рассудком и интуициею.

В конце книги я займусь критикой всей системы Бергсона и постараюсь показать, что в этом пункте Бергсон не прав; нет пропасти между интуициею и рассудком, *так как сам рассудок интуитивен*. Поэтому, если правильно пользоваться понятиями рассудка, действительность вовсе не будет искажена им, и сам Бергсон, например, в своем учении о свободе, на каждом шагу тихомолком прибегает к услугам рассудка. Выразим же в общих понятиях рассудка вклад Бергсона в спор детерминизма с индетерминизмом.

Бергсон отстаивает свободу не в смысле произвола, безразличия и т. п., а в смысле отсутствия некоторых видов гнета, допускаемых детерминизмом. Самый страшный гнет есть *законосообразность*. Сколько бы раз ни падал луч света под таким-то углом, он будет отражаться под тем же углом. О таком гнетущем однообразии в душевной жизни не может быть и речи: здесь нет повторений, здесь есть поток творческих изменений, единственных в своем роде [2]). Другая, тоже

---

[1]) Время и свобода воли, стр. 140 и 141.
[2]) Время и свобода воли, стр. 193.

тяжелая форма гнета есть вынуждение поступка *отдельными* мотивами: она состоит в том, что *целое* душевной жизни направляется в ту или другую сторону одною *частью* ее. Бергсон показывает, что это неверно: вследствие неделимости душевной жизни в каждом состоянии ее участвует вся душа, следовательно, душа определяется не мотивами, а самой собою. Таким образом сама идея необходимой связи, т. е. несвободы, теряет смысл в применении к душевной жизни.

Нельзя не признать, что Бергсон нагляднее, чем всякий другой философ, снимает с целого душевной жизни различные виды зависимости от чего бы то ни было такого, что не есть само целое этой жизни. Такая свобода от одного, другого, третьего... вида гнета есть *относительная* свобода. Но ведь и детерминизм во многих своих видоизменениях признает относительную свободу, он отрицает лишь абсолютную свободу. В этом он сходится с Бергсоном: защищаемая Бергсоном свобода тоже только относительна, т. е. в одном отношении это свобода, а в другом—необходимость, т. е. несвобода. В самом деле, что же из того, что душевная жизнь есть единственный, индивидуальный ряд и притом такой, что в каждой стороне его участвует вся душа?—Этим объясняется лишь *чувство непринужденности* возникновения намерений и осуществления их, но все же, как индивидуальный, этот поток жизни *неотвратимо такой-то*, он ограничен этою своею *определенною индивидуальностью*. Поскольку эта необходимость сохраняется, бергсоновская свобода имеет детерминистический характер, и остается еще место для идеи свободы более полной, чем та, какую обрисовал Бергсон, но, конечно, это свобода нечеловеческая, неосуществимая в бергсоновском мире, состоящем *только из* потока *изменений*.

ГЛАВА IV.

Теория восприятия. Память.

Бергсон, как мы уже знаем, различает два вида знания—рассудочное и интуитивное, символическое и подлинное. Интуитивное знание легче всего может быть осуществлено каждым из нас в отношении к самому себе, т. е. во внутреннем опыте, в самонаблюдении.

По этому поводу тотчас вспоминаются старые философские учения, разделяющие опыт на внешний и внутренний и утверждающие, что внешний опыт дает всегда лишь символическое, *чувственное* знание, так как в нем вещи познаются не непосредственно, а только через их действие на органы чувств (глаза, ухо и т. п.); наоборот, во внутреннем опыте мы наблюдаем свои душевные состояния (желания, чувства и т. п.) *непосредственно*, без помощи органов чувств (не путем рассматривания, ощупывания и т. п.), следовательно познаем свою душевную жизнь в подлиннике, а не символически.

Знакомясь с теориями Бергсона, следует иметь в виду, что его теория символического и подлинного знания имеет совершенно иной характер. Во-первых, символическое знание возникает, по его теории, не вследствие деятельности органов чувств, а вследствие деятельности рассудка; во-вторых, интуитивное, т. е. непосредственное знание бытия в подлиннике возможно не только в отношении к своей собственной душевной жизни, но и в отношении к внешнему миру.

Учение о непосредственном восприятии нами наших собственных душевных состояний давно уже существует в философии: представляется вполне естественным и понятным, что субъекту для познания какого

либо своего состояния достаточно сосредоточить на нем внимание и отличить его от других состояний. Но чтобы столь же простые приемы были достаточны и для познания внешнего мира это кажется большинству философов невозможным: между субъектом и внешним миром, повидимому, стоит *тело* субъекта, и знание о внешнем мире состоит в чувственном восприятии, т. е. восприятии изменений нашего тела, обусловленных действием вещей на органы чувств. Отсюда для интуитивиста, утверждающего, что знание о внешнем мире есть также непосредственное созерцание самих подлинных транссубъективных вещей, возникает задача построить теорию восприятия, показывающую, как это возможно, и какую роль играет в этом процессе мозг и нервная система. Выполняя эту задачу, Бергсон развивает вместе с тем учение об одном свойстве духа, не рассмотренном нами выше, именно о памяти.

Традиционное учение, согласно которому представляемая вещь (например, воспринимаемое дерево), есть психический образ, обусловленный *физиологическими процессами* мозга, Бергсон считает нелепостью. В самом деле, весь мир, известный нам, есть совокупность множества вещей видимых, осязаемых и т. п., мозг и нервная система известны тоже, как такая же видимая и осязаемая вещь; следовательно, принимать традиционное учение это значит утверждать, будто *часть мира есть причина всего мирового целого* [1]).

Во избежание этой нелепости защитнику традиционной теории приходится утверждать, что наблюдаемые вещи суть только *образы*, только *психические* субъективные *состояния*, символы, которым соответствует подлинное бытие X; следовательно, мозг есть причина не

[1]) Материя и память, стр. 3 с.

мирового целого, а лишь субъективного образа мирового целого. Однако, такое учение о знании содержит в себе не менее тяжелые затруднения: если наблюдаемые вещи суть только образы, существующие в моей душе, то каким образом осуществляется *проецирование* их, т. е. отнесение их ко внешнему миру в пространстве? Если эти образы состоят из моих ощущений, то каким образом эти ощущения слагаются в *единство* вещи? и т. п. и т. п. Не будем говорить об этих затруднениях: они всем известны, пытаться разрешить их можно только с помощью весьма искусственных гипотез, которые всегда оказываются таящими в себе противоречия и непоследовательности [1]).

Бергсон стремится построить теорию восприятия, не опираясь ни на какие предвзятые учения о материи, мозге и т. п. и основываясь только на прямом описании того, что очевидно происходит при осуществлении восприятия.—Мы, говорит он, находим вокруг себя такое, как стол, лампа, дом, дерево и т. п. и среди всего этого также свое тело [2]). Что бывает, когда я, находящийся с этим телом здесь, воспринимаю то, что находится там, на расстоянии двух или более саженей от меня? Без сомнения, от этих стола, лампы, дерева передаются движения (световые лучи, воздушные волны),

[1]) См. о трансцендентных теориях знание мое „Введение в философию, часть I, Введение в теорию знания".

[2]) К сожалению, Бергсон, начиная свое изложение теории восприятия в книге „Материя и память" и желая обойтись без ссылки на какие бы то ни было теории, говорит, что мы находим вокруг себя „образы" (images) и среди них свое тело, как такой же „образ". Термин „образ" здесь в высшей степени неуместен, так как он склоняет к субъективированию среды и тела; поэтому я, в начале изложения теории Бергсона, не называю лампы, деревья и т. п. ни словом „образ", ни словом „вещь".

на периферию нашей нервной системы, затем к мозгу, а оттуда опять на периферию тела к двигательным механизмам, вследствие чего я совершаю поступок— гашу лампу, закрываю окно и т. п. Во всем этом процессе нервная система играет роль лишь передатчика движений; „головной мозг ничто иное как род телефонной станции", „к тому, что он получает, он не прибавляет ничего" [1]); познавательная деятельность, осуществляющаяся во время этого процесса и состоящая в том, что до совершения поступка мы имеем *представление* лампы, окна и т. п., не производится нервною системою, „нервная система совсем не есть аппарат для образования или даже подготовления представлений" (стр. 17). Роль мозга чрезвычайно важна, но она имеет чисто практический, а не теоретический (не познавательный) характер: полученные извне органами чувств двигательные раздражения передаются мозгом на двигательные механизмы тела, вследствие чего тело становится *центром действий*, но оно при этом вовсе не есть источник моего знания о мире: „*тело мое— предмет, предназначенный для передвижения других предметов,—есть, следовательно, только центр действия; оно не может порождать представления*" (стр. 4).

Но все же восприятие мною (знание) лампы, окна и т. п. существует, оно возникает после раздражения органа чувств и до передачи движения из мозга на периферические двигательные механизмы. Если не тело, то кто же виновник возникновения восприятия?—Из предыдущей главы мы знаем, что существует сознание, дух. В виду этого можно построить следующие три предположения. Во-первых, может быть, дух *творит*

[1]) Материя и память, стр. 16.

представления вещей; тогда видимая, осязаемая и т. п. вещь есть *чисто субъективный* образ. Во-вторых, возможно, что дух *созерцает, непосредственно воспринимает* подлинные вещи внешнего мира; это значило бы, что видимое, осязаемое и т. п. есть *сам внешний мир в подлиннике* (а не отражение, не копия, не символ); допустить такую способность духа это значит утверждать возможность *интуиции транссубъективного*, подобно тому, как это безотчетно делает наивный реализм или, так называемый, здравый смысл. Наконец, в-третьих, можно сочетать первое и второе предположение и утверждать, что восприятие имеет сложный состав: в нем есть *две стороны*—транссубъективная и субъективная.

Бергсон становится на сторону последнего решения вопроса. По его мнению в восприятии есть две стороны: во-первых, сама внешняя действительность и, во-вторых субъективные продукты деятельности памяти. Кроме того, конечно, есть еще такие субъективные дополнения, как аффективные переживания удовольствия или страдания.

Ту сторону восприятия, которая получилась бы, если бы можно было отбросить прибавки памяти и вообще все субъективные дополнения, Бергсон называет термином *чистое восприятие* (la perception pure, стр. 20 с.). Эта часть восприятия есть созерцаемый нами сам транссубъективный мир в подлиннике. В самом деле, „возьмем, например, световую точку P, лучи которой действуют на различные точки сетчатки a, в, c. В этой точке P наука локализует колебания известной амплитуды и известной длительности. В той же точке P сознание воспринимает свет“. „Точка P, лучи ею испускаемые, сетчатка и нервные элементы образуют солидарное целое, световая точка P составляет часть

этого целого, и именно в P, а не в каком другом месте, образуется и воспринимается образ P“ (стр. 29, 30).

Чтобы не оставалось никаких сомнений относительно того, как следует толковать учение о чистом восприятии, Бергсон поясняет: представляя себе вещи в таком виде, мы только возвращаемся к наивному убеждению здравого смысла. Мы все начали с веры, что мы проникаем в самый предмет, что мы воспринимаем его в нем, а не в себе (стр. 31). Следовательно, наше восприятие „не относительно и не субъективно, по крайней мере, постольку, поскольку в составе его есть чистое восприятие. В чистом восприятии“, говорит Бергсон, „мы в самом деле поставлены вне самих себя и, действительно, касаемся реальности предмета в непосредственной интуиции“. „Внешние предметы воспринимаются мною там, где они находятся, в них самих, а не во мне“ [1]).

Но как возможно, чтобы ощущаемое было транссубъективно? Ведь существуют, повидимому, решительные доводы в пользу субъективности ощущений, в пользу того, что содержание ощущения более зависит *от органа чувств*, чем от внешней среды; так, например, одно и то же раздражение (положим, электрический ток), действуя на разные органы чувств (глаз, ухо, осязание) вызывает разные ощущения (света, звука и т. д.) и, наоборот, разные раздражения, действуя на один и тот же орган чувств, вызывают ощущения одного и того же типа (например, ощущение света). В ответ на это Бергсон остроумно возражает: „можно спросить, не содержит ли электрическое возбуждение различные составные элементы, отвечающие объективно разного рода ощущениям и не сводится ли роль каждого чув-

[1]) См. материя и память, стр. 68 и 48, точно так же „Введение в метафизику“, стр. 225.

ства к простому извлечению из целого одной составной части, его интересующей: тогда именно одни и те же возбуждения давали бы одинаковые ощущения, и различные возбуждения давали бы разные. Точнее говоря, трудно предположить, чтобы электризация языка, например, не вызывала химических изменений, а ведь эти изменения мы и называем вкусовыми ощущениями. С другой стороны, если физик мог отождествить свет с электромагнитной пертурбацией, можно наоборот сказать, что то, что он называет электро-магнитной пертурбацией и есть свет, так что зрительный нерв действительно объективно воспринимает свет при электризации“ [1]).

Против учения о транссубъективности восприятия можно сослаться еще на галлюцинации и сновидения. Это—образы *субъективные*; повидимому, несомненно, что они суть продукт деятельности мозга. А так как по составу они родственны восприятию, то приходится думать, что и содержание нормального восприятия создается также деятельностью мозга. В этом рассуждении, говорит Бергсон, правильно лишь то, что сновидения и галлюцинации *субъективны*; однако, из этого вовсе не следует еще, будто они суть продукты деятельности *мозга*: они суть продукты субъективной деятельности памяти, а мы узнаем ниже, что по крайней мере, один из видов памяти есть функция духа, а вовсе не мозга; „не в состоянии мозга заключается реальное и полное условие памяти, как и самого восприятия“ (стр. 31).

Знакомясь с этими рассуждениями Бергсона, читатель в конце концов с недоумением задаст вопрос: ка-

[1]) Материя и память, стр. 41.

кую же роль играют мозг и органы чувств? Повидимому, все эти телесные органы вовсе не нужны для познавательной деятельности?—В самом деле, объективная сторона восприятия, чистое восприятие—есть само транссубъективное бытие, а субъективная сторона восприятия создается памятью, как деятельностью духа. Нервная система не есть причина ни первой, ни второй части восприятия. Однако, стоит только перерезать, например, зрительный нерв или разрушить зрительный центр (затылочную область коры больших полушарий мозга) и мы лишимся способности зрительного восприятия предметов. Повидимому, этой утраты не должно быть, если теория Бергсона верна. В самом деле, разрушение мозга, органа чувств и т. п. не затрогивает ни одного из факторов, прямо участвующих в восприятии по теории Бергсона: светящая лампа там, на расстоянии двух саженей от моего тела стоит попрежнему, моя душа, мое сознание сохранились и способны к разнообразным деятельностям попрежнему, почему же теперь душа перестала воспринимать лампу, как светящую вещь?

На эти вопросы Бергсон отвечает следующим образом. „Что материя может быть воспринята без помощи нервной системы, без органов чувств, это теоретически мыслимо; но это невозможно практически, потому что подобное восприятие ни для чего не нужно“. „Если раздражение более не проходит по той или другой причине, было бы странно, если бы соответственное восприятие все же происходило, ибо восприятие это привело бы тогда наше тело в сообщение с точками пространства, которые более не призывают его к выбору. Перережьте зрительный нерв у животного, колебание, исходящее из светлой точки, не передается более мозгу и оттуда двигательным нервам; нить, свя-

зывавшая внешний предмет с двигательными механизмами животного, включая зрительный нерв, порвана; зрительное восприятие стало бессильным и в этом бессилии именно и состоит бессознательность“ (стр. 32).

Итак, мы прежде всего практики: мы воспринимаем вещь, т. е. познаем ее лишь настолько, насколько это интересно и необходимо для действия. Но действие может быть совершено нами лишь в том случае, когда от предмета получается запас энергии, которую мы переводим на двигательные механизмы. Если перерезан центростремительный нерв, предмет перестает сообщать нашему телу свою энергию по целесообразно устроенным проводникам, таким образом, практически он не может быть использован и потому не стоит его воспринимать; и в самом деле, наше сознание не тратит сил на такое бесполезное восприятие. Точно так же, восприятие становится практически ненужным, а потому и исчезает, когда действие становится вполне *привычным*, т. е. когда переход раздражения из центра на поверхность тела совершается по вполне выработанным путям, на один и тот же строго определенный двигательный механизм (стр. 33); например, когда я иду с товарищем и оживленно беседую с ним, я обхожу камень на дороге, не воспринимая его, т. е. не получая представления о нем. Итак, восприятие осуществляется нашим сознанием только тогда, когда для совершения действия недостаточно механизма материи, когда необходимо произвести выбор и проявить свободу духа.

Практический характер восприятия сказывается в том, что мы воспринимаем лишь те вещи, в отношении к которым возможно наше действие. Мало того, даже и воспринимаемую вещь мы познаем не всю целиком

во всей полноте ее бытия, а только с тех ее сторон, в отношении к которым возможно действие. Вследствие этого обеднения содержания действительности в восприятии наблюдаемая вещь кажется нам не самим подлинным бытием, а *бесплотным* представлением, *картиною* бытия. Чтобы получить превращение вещи в представление, „надо не осветить предмет, а наоборот, затемнить некоторые его стороны, лишить его большей части его самого, чтобы осадок вместо того, чтобы заключаться в окружающем, как *вещь*, выделился из него, как *картина*“ (стр. 23).

Одушевленные существа „как бы позволяют пройти сквозь себя тем внешним движениям, которые им безразличны; другие выделенные станут „восприятиями“ в силу этого выделения. Для нас тогда все произойдет так, как если бы мы отражали на предметы свет, исходящий от них; свет, который проходил бы беспрепятственно, никогда не был бы замечен. Образы, нас окружающие, как бы повернуты к нашему телу стороной, нас интересующей и освещенной, они отделяют от своей субстанции то, что мы задержим на ходу, на что мы способны влиять. Безразличные друг другу в силу основного механизма, их связывающего, они обращают один к другому зараз все свои стороны, другими словами, они действуют и реагируют друг на друга всеми своими элементарными частями и ни один из них, следовательно, не воспринимает и сознательно не воспринимается. Наоборот, если они наталкиваются где-либо на некоторую самопроизвольность реакции, их действие соответственно уменьшается и это уменьшение их действия и есть именно наше представление о них. Наше представление о вещах, стало быть зарождается, когда они, наталкиваясь на нашу свободу, отражаются от нее“ (стр. 23 с.). В этом смысле можно сказать,

что *„предметы, окружающие мое тело, отражают возможное действие моего тела на них“* (стр. 5).

Различая вещь и представление вещи, Бергсон вовсе не думает, будто представление есть копия или символ вещи; по крайней мере, поскольку речь идет о „чистом восприятии“, представление есть *сама вещь, но с обедненным содержанием;* так, например, вещь есть abcdef, а в восприятие вступили только стороны ее acf, выбранные из нее сознанием потому, что они представляют интерес для жизни, потому, что они *биологически влиятельны.* „Сознание, при внешнем восприятии, состоит именно в этом выборе. Но в этой бедности нашего сознательного восприятия есть нечто положительное, уже предвещающее дух: это *различение* в этимологическом смысле этого слова“ (стр. 25). Выборка того, что биологически важно и заслуживает восприятия, совершается сообразно раздражениям головного мозга, который есть орудие анализа получаемых от внешнего мира движений (стр. 16). Эту кооперацию мозга и души в процессе восприятия и следующего за ним поступка я бы пояснил в духе теории Бергсона так: мозг указывает душе „вот что интересно! — восприми это и скажи, как мне действовать“ (на какие периферические двигательные механизмы направить энергию).

До сих пор мы рассматривали только объективную сторону восприятия, именно „чистое восприятие“, понимая его в духе наивного реализма. Но теперь, переходя к вопросу о восприятии в целом, необходимо сделать оговорки, которыми будет очень затруднено понимание теории Бергсона. К „чистому восприятию“ присоединяются субъективные дополнения, произведенные деятельностью памяти. Их не было бы, если бы восприятие было *моментальною интуициею;* между

тем, на деле всякое восприятие длится хотя бы секунду, и вместе с тем вступает в действие память, *сливающая в одно целое все то, что получено в течение этой секунды* и создающая, следовательно, субъективную сторону восприятия, в которой утопает объективная, утопает потому, что „основа интуиции действительной и, так сказать, моментальной, на которой развертывается наше восприятие внешнего мира, есть нечто весьма малое по сравнению со всем, что к нему прибавляет память“ (стр. 57). Таким образом, надежда познать внешний мир в подлиннике прямо путем внешнего восприятия оказывается не так легко осуществимою: ввиду субъективных дополнений к восприятию приходится признать, что „совпадение восприятия с воспринимаемым объектом существует скорее в принципе, чем на деле“ (стр. 58).

Чтобы понять роль памяти в восприятии, познакомимся обстоятельно с этою функциею духа.

Согласно традиционному учению, говорит Бергсон, воспоминание, как и восприятие, есть продукт деятельности мозга. Восприятие обусловлено раздражением мозга, происходящим в присутствии предмета и оставляющим следы в нервных центрах. Повторное возбуждение этих следов даже и в отсутствии предмета есть причина воспоминания. Итак, мозг есть магазин воспоминаний, т. е. клеточек, так измененных, что определенные физиологические процессы в них ведут к воспоминаниям.

Совершенно иначе представляет себе роль мозга в деятельности памяти Бергсон. Весьма возможно, да это и вероятнее всего, что его гипотеза ложна; но все же за ним остается та заслуга, что он создает новый тип гипотез в этой области, он открывает новые пути для дальнейшей деятельности умов исследователей. Эти

новые пути необходимы, потому что старый путь, вообще весь старый тип гипотез относительно роли нервной системы в душевной жизни явно несостоятелен.

Нужно различать *два вида памяти*, говорит Бергсон. Положим, я заучиваю урок, например, запоминаю стихи. Я читаю и декламирую стихотворение пять раз, с каждым разом все успешнее; движения органов речи и мозговые процессы осуществляются при всяком чтении более или менее в одинаковом виде, у меня вырабатывается привычка, т. е. определенный двигательный механизм, и в результате я знаю стихотворение наизуст. Это—память-действие, память-привычка. Она состоит в том, что я знаю стихотворение, т. е. могу продекламировать его, но историю того, как я его заучил, я обыкновенно при этом не припоминаю.

Другой вид памяти дает мне знать о том, как урок был выучен. В моем уме встает *картина прошлого*: мне припоминается, как при первом чтении стихотворения я сидел у стола, как стихотворение вызвало во мне настроение величавой торжественности и т. п.; далее, вспоминается, как при втором чтении я взял книгу в руки, ходил по комнате, настроение ослабело и т. д. Эта память не основана на привычке, так как она воспроизводит единственное событие моей жизни, она восстановляет перед моими умственными очами картину самого прошлого, вернее, она есть мысленное видение самого прошлого. Поэтому, в отличие от памяти-действия, назовем ее словами „память-греза". В самом деле, „воспоминание об одном определенном чтении есть представление и только представление; оно заключается в интуиции, которую я могу по желанию продлить или сократить; я придаю ему произвольную длительность; ничто не мешает мне охватить его сразу, как картину. Наоборот, воспоминание

выученного урока, даже когда я ограничиваюсь повторением его внутренно, требует совершенно определенного времени, времени, которое потребно для развития одного за другим, хотя бы в воображении, всех нужных для членораздельной речи движений: стало быть, это уже не представление, а действие. И в самом деле, раз урок выучен, на нем нет никакого следа его происхождения, ничего, что определяет его место в прошедшем; он составляет часть моего настоящего, как моя привычка ходить или писать; он пережит, скорее обращен в действие, нежели представлен" (стр. 74 с.).

Резюмируем различия между этими видами памяти: 1) одна из них основана *на привычке*, другая не опирается на привычку; 2) первая есть память-*действие*, память-движение, вторая—память-*образ;* 3) первая сводится к движениям в *настоящем*, вторая дает видение *прошлого*.

Без сомнения, память-действие есть *телесная* память: она вся сводится к выработке двигательных механизмов; наоборот, память-греза есть *духовная* память, нельзя себе и представить телесных механизмов, посредством которых она могла бы быть осуществлена.

Конечно, в действительной жизни оба эти вида памяти проявляются обыкновенно вместе; но, например, чем лучше заучено стихотворение, тем более оно произносится автоматически, тем меньше декламация сопутствуется воспроизведением индивидуальных контуров прошлого.

Практически наиболее полезна, а потому и более заметна не память-греза, а память-привычка; от автоматической памяти мы обращаемся к помощи памяти-грезы только в моменты остановки, задержки действия, когда затруднительность положения требует выбора, как поступить; тогда перед умственным оком встают

„образы того, что предшествовало или следовало за положениями, схожими с настоящим“ (стр. 84), и, руководясь ими, мы принимаем решение, как следует поступить.

Так как память-привычка есть явление более распространенное, то нам и кажется, будто воспоминание-греза есть лишь начальная стадия воспоминания-привычки (77). Отсюда возникает ложная гипотеза относительно памяти-грезы: так как двигательные привычки, а, следовательно, и память-привычка основана несомненно на выработке определенных механизмов в мозгу, то нам и кажется, будто бы также и воспоминания-грезы накоплены в мозгу; таким образом, опять является на сцену теория, согласно которой „мозг есть орган представления (85). Между тем, на деле духовная память есть наше умственное видение самого прошлого, которое вследствие неделимости творческого изменения (durée) неразрывно связано с настоящим и, став прошлым, вовсе не превратилось вследствие этого в небытие [1]). Если так, то деятельность мозга не есть причина, создающая содержание воспоминания: это содержание *существует независимо от мозга*. Правда, заболевания мозга нередко приводят к различным расстройствам памяти, но эти факты можно объяснить, вовсе не превращая мозг в магазин воспоминаний-образов.

Прежде всего следует иметь ввиду, что часть этих фактов относится к области телесной памяти, т. е. памяти-привычки: так как она сводится к деятельности двигательных механизмов, то само собою, разумеется, что разрушения нервных центров ведут за собою расстройства этого вида памяти.

---

[1]) См. „Восприятие изменчивости“, стр. 36 с.

Известно, однако, что во многих случаях разрушения мозговой ткани влияют также и на *духовную* память; так, например, разрушение затылочной области больших полушарий мозга ведет к утрате воспоминаний о зрительных *картинах* прошлого. Как объяснить эти факты, если мозг вовсе не создает зрительных картин? — Перед нами трудная задача, — признавая, что разрушения мозга ведут только к исчезновению тех или других видов движений, найти, какое значение имеют эти движения для вступления в кругозор сознания или исчезновения из него различных событий прошлого. Чтобы понять теорию Бергсона, необходимо помнить, что прошлое не исчезает, оно предлежит для нашего умственного видения, подобно настоящему, и нужны только определенные *вспомогательные условия* для того, чтобы мы обратили на него *внимание*, т. е. вспомнили его. Роль таких условий внимания принадлежит движениям. Движения связывают прошлое с настоящим и привлекают к нему внимание двояким образом. Одни движения играют роль поводов, побуждающих дух к выбору, что следует вспомнить из прошлого; другие движения нужны для выражения воспоминания наружу, т. е. для действенности его в настоящем. Разрушение как первых, так и вторых движений ведет к разрыву между настоящим и прошлым, т. е. к расстройствам памяти. Эти расстройства памяти бывают двух видов в зависимости от того, какие движения, служащие условием воспоминания, разрушены. В одних случаях нет движений, по поводу которых дух мог бы произвести выбор между воспоминаниями, иными словами, *объект* (т. е. прошлое) не вспоминается, потому что *не привлекает к себе внимания*; в других случаях, вследствие расстройства движений, прошлое не может продолжиться в настоя-

щее путем действия и потому воспоминание о нем было бы практически бесполезно, поэтому *субъект не способен сосредоточить* на таком прошлом *свое внимание* (стр. 108). И в том, и в другом случае расстройство памяти сводится к разрушению движений и расстройству внимания, а вовсе *не есть уничтожение представлений* (стр. 109).

Примером первого вида расстройства памяти могут служить некоторые явления афазии (расстройства речи). Положим, два человека разговаривают на известном мне языке; для меня их беседа есть не более, как ряд смутных шумов, непонятных мне, т. е. не сопровождающихся идеями; наоборот, собеседники слышат не смутные шумы, а членораздельные слова и слоги и понимают друг друга. Эту разницу между ними и мною объясняют, обыкновенно, тем, что у собеседников „слуховые воспоминания слов, накопленные в памяти, отвечают здесь на призыв звуковых впечатлений и усиливают их влияние“ (стр. 110), а с отчетливыми представлениями слов соединяется также воспоминание идей, т. е. значений слов. Исходя из этих учений о нормальном понимании или непонимании чужой речи, психологи истолковывают таким же образом и явления сенсориальной афазии (так называемой словесной глухоты). В самом деле, „при словесной глухоте больной относительно своего языка находится в том же положении, в котором мы находимся, слушая, как говорят на неизвестном языке. Обыкновенно, он сохраняет слух, но он не понимает произносимых слов и часто даже не может их различить. Для объяснения этого состояния, считают достаточным указать, что слуховые воспоминания слов разрушены в корковом слое, или что поражения то корковые, то подкорковые препятствуют

слуховому воспоминанию вызвать идею, или восприятию соединиться с воспоминанием“ (стр. 110 с.).

Против этих рассуждений как о нормальной речи, так и о чувствительной афазии, Бергсон выставляет следующее соображение. Слышимый мною разговор есть непрерывный смутный шум, доносящийся до моего уха. Вызвать воспоминание слов он способен только после того, как он превратится хоть до некоторой степени в членораздельные, различенные звуки. Итак, перед нами вопрос: „посредством чего совершается вообще различение слов и слогов, данных уху сперва ввиде звуковой непрерывности? Имей мы действительно дело только со слуховыми впечатлениями, с одной стороны, и со слуховыми воспоминаниями,—с другой, трудность вопроса была бы непреодолима. Но дело представляется иначе, если слуховые впечатления организуют зарождающиеся движения, способные скандировать слушаемую фразу и отмечать главные членораздельности. Эти автоматические движения, внутренно сопровождающие звуки, сперва смутные и плохо координированные, повторяясь, выделялись бы все более и более; в конце концов они вырисовали бы упрощенную фигуру, где слушающее лицо нашло бы в основных чертах и главных направлениях движения говорящего лица. Таким образом, в нашем сознании развертывалось бы ввиде зарождающихся мышечных ощущений то, что мы назовем *двигательной схемой* слышанной речи. Приспособление своего уха к элементам нового языка заключается не в том, чтобы изменить сырой звук, и не в том, чтобы присоединить к нему воспоминание, а в том, чтобы координировать двигательные усилия мускулов голоса с впечатлениями уха, усовершенствовать сопровождающие звук движения“ (стр. 111). Эти движения суть *поводы*, по которым мое внимание прямо направляется

на *идеи* „аналогичные“ идеям собеседника (130), и вслед за этим уже являются воспоминания слов, которые покроют смутные шумы и превратят их в отчетливую для меня речь. „Предмет, это—собеседник, идеи которого распускаются у него в сознании в слуховые представления, чтоб потом материализоваться в произнесенных словах. Если мы правы, то *слушатель должен сразу поместиться среди соответственных идей*, чтобы развить их в слуховые представления, которые покроют воспринятые, так сказать, в сыром виде звуки“. „Понимать чужую речь значить осмысленно, т. е. исходя из идей, восстановить непрерывность звуков, которые слышит ухо“ (стр. 119). Расстройство этого сложного процесса при чувствительной афазии состоит не в том, что разрушаются акустические образы слов или идеи, образующие значение слов, а в том, что разрушаются движения, скандирующие слышимую фразу, вследствие чего исчезают поводы для припоминания идей и слов.

Против этой теории можно возразить, что если бы она была верна, то двигательная афазия всегда влекла бы за собою также и чувствительную афазию (словесную глухоту), между тем известно, что эти две формы афазии часто несовпадают: больной утрачивает способность говорить, но продолжает понимать слышимую речь. В предупреждение такого возражения Бергсон замечает, что движения, необходимые для понимания звуков чужой речи, вовсе не суть „сама речь, внутренно воспроизведенная“, это—только двигательная схема речи. „Я могу схватить мелодию, следовать за ее рисунком, даже запечатлеть ее в памяти и не быть в состоянии ее спеть. Я легко различаю особенности произношения и интонации англичанина, говорящего по-немецки, стало быть внутренно я его поправляю. Из этого не следует, что я придам верное произношение и интонацию этой немецкой фразе, если сам ее скажу“ (стр. 113). Отсюда понятно, почему „двигательная афазия не влечет за собой словесной глухоты“.

Второй вид расстройств памяти является тогда, когда прошлое, всегда существующее в недрах духа, не может вследствие разрушения двигательных механизмов выразиться в действии, например в произнесенном слове или каком-либо другом акте: прошлое здесь не может продлиться в область настоящего, оно остается бессильным, *не дополняется* действием и соответствующим ему *ощущением*, а потому не может принять форму очерченного в сознании образа, подобного восприятию. Итак, в воспоминании нужно различать две стадии: во-первых, в наиболее глубоком слое духа—воспоминание (само прошлое), еще оторванное от настоящего и потому существующее в бессознательном виде; назовем его словом „чистое воспоминание“, le souvenir pur (подобно тому, как в восприятии мы нашли сторону, которая есть само транссубъективное в подлиннике и назвали ее словом „чистое восприятие“); во-вторых, воспоминание, продлившееся в область действия, т. е. движения и ощущения, и ставшее благодаря этому образом, ярко очерченным в сознании. Путь этого развития таков: „виртуальный образ развивается в направлении виртуального ощущения, виртуальное ощущение в направлении реального движения: это движение, осуществляясь, осуществляет зараз как ощущение, естественным продолжением которого оно является, так и образ, захотевший слиться с ощущением“ (стр. 137 с.). „Чистое воспоминание“ и „действительное ощущение“ (sensation actuelle) глубоко отличаются друг от друга. „Мои дей-

ствительные ощущения занимают определенные части поверхности моего тела; чистое воспоминание, наоборот, не захватывает никакой части моего тела. Материализуясь, оно, без сомнения, породит ощущение; но в этот самый момент оно перестанет быть воспоминанием, перейдет в состояние настоящего, актуально переживаемого; я могу возвратить ему его характер воспоминания только возвратом к процессу, которым я вызвал это воспоминание из глубин моего прошлого. Оно стало актуальным именно потому, что я сделал его активным, т. е. ощущением, способным вызвать движения" (стр. 146 с.).

„Чистое воспоминание" есть не что иное, как само прошлое; событие душевной жизни, отойдя в область прошлого, не превращается в ничто, в потоке душевной жизни оно *есть*, и разница между ним и настоящим состоит лишь в том, что оно *само по себе* бессильно и, как бессильное, существует в душевной жизни *без сознания*. „Полнейшее бессилие чистого воспоминания поможет нам понять, как оно сохраняется в скрытом состоянии. Не входя еще вглубь вопроса, ограничимся замечанием, что нам трудно признать *бессознательные* психические *состояния* особенно потому, что мы принимаем сознание за основное свойство психических состояний, так что психическое состояние не может перестать быть сознательным, не перестав, повидимому, существовать. Но если сознание только характерный признак *настоящего*, т. е. актуально переживаемого, т. е. *действующего*, тогда то, что не действует, может не принадлежать сознанию, не переставая, однако, существовать в иной форме. Другими словами, сознание, в психической области, синоним не существования, но только реального действия, или непосредственной возможности действия; когда термин

этот так ограничен, легче представить себе бессознательное и тем не менее психическое состояние" (стр. 148). „Наша неприязнь к принятию мысли о полном сохранении прошлого зависит от самого направления нашей психической жизни, которая есть истинное развитие состояний, где весь наш интерес сосредоточен на том, что развивается, а не на том, что уже развилось окончательно" (стр. 159).

Прошлое все целиком хранится в памяти и в некоторых необычайных случаях (у утопающих и т. п.) может предстать в виде воспоминания; но чаще всего оно вспоминается в разных, больших или меньших степенях *сокращения* и *схематизации*, следовательно, при одновременном участии обоих видов памяти—памяти-грезы и памяти-привычки. Можно представить себе это прошлое в виде конуса, опирающегося вершиною на плоскость настоящего, плоскость опыта теперешней нашей жизни, движущуюся непрерывно вниз; бесчисленные сечения конуса, параллельные его основанию и имеющие площадь все возрастающую по мере приближения к основанию конуса, могут символически выражать разные ступени схематизации прошлого, а основание конуса—символ всего прошлого, хранящегося в духе во всей полноте без всякой схематизации. Когда является задержка действия, память-привычка дополняется памятью-грезою, мы обращаемся соответственно степени затруднения во все более и более глубокие слои конуса (приближающиеся к основанию его) и вспоминаем то, что соответствует потребностям данного момента. „С одной стороны, память прошлого доставляет чувственно-двигательным механизмам все воспоминания, способные руководить их работой и направлять двигательную реакцию в смысле, подсказанном уроками опыта: в этом именно и заключаются

ствительные ощущения занимают определенные части поверхности моего тела; чистое воспоминание, наоборот, не захватывает никакой части моего тела. Материализуясь, оно, без сомнения, породит ощущение; но в этот самый момент оно перестанет быть воспоминанием, перейдет в состояние настоящего, актуально переживаемого; я могу возвратить ему его характер воспоминания только возвратом к процессу, которым я вызвал это воспоминание из глубин моего прошлого. Оно стало актуальным именно потому, что я сделал его активным, т. е. ощущением, способным вызвать движения“ (стр. 146 с.).

„Чистое воспоминание“ есть не что иное, как само прошлое; событие душевной жизни, отойдя в область прошлого, не превращается в ничто, в потоке душевной жизни оно *есть*, и разница между ним и настоящим состоит лишь в том, что оно *само по себе* бессильно и, как бессильное, существует в душевной жизни *без сознания*. „Полнейшее бессилие чистого воспоминания поможет нам понять, как оно сохраняется в скрытом состоянии. Не входя еще вглубь вопроса, ограничимся замечанием, что нам трудно признать *бессознательные* психические *состояния* особенно потому, что мы принимаем сознание за основное свойство психических состояний, так что психическое состояние не может перестать быть сознательным, не перестав, повидимому, существовать. Но если сознание только характерный признак *настоящего*, т. е. актуально переживаемого, т. е. *действующего*, тогда то, что не действует, может не принадлежать сознанию, не переставая, однако, существовать в иной форме. Другими словами, сознание, в психической области, синоним не существования, но только реального действия, или непосредственной возможности действия; когда термин

этот так ограничен, легче представить себе бессознательное и тем не менее психическое состояние“ (стр. 148). „Наша неприязнь к принятию мысли о полном сохранении прошлого зависит от самого направления нашей психической жизни, которая есть истинное развитие состояний, где весь наш интерес сосредоточен на том, что развивается, а не на том, что уже развилось окончательно“ (стр. 159).

Прошлое все целиком хранится в памяти и в некоторых необычайных случаях (у утопающих и т. п.) может предстать в виде воспоминания; но чаще всего оно вспоминается в разных, больших или меньших степенях *сокращения* и *схематизации*, следовательно, при одновременном участии обоих видов памяти—памяти-грезы и памяти-привычки. Можно представить себе это прошлое в виде конуса, опирающегося вершиною на плоскость настоящего, плоскость опыта теперешней нашей жизни, движущуюся непрерывно вниз; бесчисленные сечения конуса, параллельные его основанию и имеющие площадь все возрастающую по мере приближения к основанию конуса, могут символически выражать разные ступени схематизации прошлого, а основание конуса—символ всего прошлого, хранящегося в духе во всей полноте без всякой схематизации. Когда является задержка действия, память-привычка дополняется памятью-грезою, мы обращаемся соответственно степени затруднения во все более и более глубокие слои конуса (приближающиеся к основанию его) и вспоминаем то, что соответствует потребностям данного момента. „С одной стороны, память прошлого доставляет чувственно-двигательным механизмам все воспоминания, способные руководить их работой и направлять двигательную реакцию в смысле, подсказанном уроками опыта: в этом именно и заключаются

ассоциации по смежности и по сходству. Но, с другой стороны, чувственно-двигательные аппараты дают бессильным, т. е. бессознательным, воспоминаниям средство воплотиться, материализоваться, стать настоящими. Для того, чтобы воспоминание вновь появилось в сознании, надобно, чтоб оно спустилось с высот чистой памяти именно до той точки, где совершается действие. Другими словами, от настоящего исходит призыв, на который воспоминание отвечает, а от чувственно-двигательных элементов наличного действия воспоминание заимствует тепло, дающее жизнь" (стр. 161 с.).

Как „чистое воспоминание", как хранение прошлого в недрах духа, память абсолютно независима от мозга и ни в каком смысле не создается деятельностью тела; роль мозга сводится к тому, чтобы определить *выбор*, на чем должно специально сосредоточиться мое внимание, следовательно, в том, чтобы *ограничить* бесконечно сложную сферу прошлого; в этом смысле можно сказать вместе с Равессоном „материальность влагает в нас забвение" (стр. 189).

В самом деле, мозг подобен зрительной трубе, которая своими стенками ограничивает поле зрения; он рекомендует духу направить внимание только на „то" или „это", полезное для действия, а все остальное, не нужное для жизни настоящего момента, оставляет в тени. „Тело, всегда направленное в сторону действия, имеет основной функцией ограничивать, в виду действия, жизнь духа. По отношению к представлениям оно орудие выбора, и только выбора. Оно не может ни порождать умственного состояния, ни быть причиною его". „Роль тела не накоплять воспоминания, но просто выбрать полезное воспоминание, то, что дополнит и осветит наличное положение в виду действия" (стр. 190). В процессе этого целесообразного

выбора память-привычка и память-греза целесообразно дополняют друг друга, так, как это требуется для наиболее совершенного действия. „Хорошо уравновешенные умы" Бергсон характеризует следующими чертами: „Человек деятельный отличается быстротой, с которой он призывает в помощь данному положению все воспоминания, к этому положению относящиеся,— но это также и непреодолимая преграда на пороге сознания для всех бесполезных или безразличных воспоминаний. Жить исключительно в настоящем, отвечать на возбуждение непосредственной реакцией, его продолжающей, свойственно низшему животному; когда так поступает человек, он *импульсивен*. Но не лучше приспособлен к действию и тот, кто живет в прошедшем только потому, что это ему приятно, и у кого воспоминания выплывают на свет сознания без пользы для настоящего положения: это уже не импульсивный человек, а *мечтатель*. Между этими двумя крайностями стоит счастливая способность памяти, достаточно покорной, чтобы с точностью следить за всеми очертаниями наличного положения, но также и достаточно энергичной, чтобы противостоять всякому иному призыву. Только в этом, повидимому, и заключается здравый или практический смысл" (стр. 162).

Развивая это учение о памяти, Бергсон проник в глубочайшие тайники духа, которые, быть может, не следует слишком настойчиво освещать лучом аналитического знания, чтобы не испортить это утонченное приспособление духа к условиям жизни.

ГЛАВА V.

Материя.

Познакомившись с составом восприятия и природою памяти, мы можем воспользоваться этими сведениями для того, чтобы оценить свои знания о внешнем мире, прежде всего о материи.

Материальный мир дан во внешнем восприятии. Но восприятие состоит—1) из чистого восприятия, схватывающего транссубъективную вещь в подлиннике, и 2) из субъективных прибавок памяти. Следовательно, если мы выделим из восприятия внешнего материального мира субъективные прибавки памяти, мы узнаем с помощью остальной части восприятия, каковы подлинные свойства материи.

Прежде всего займемся чувственными качествами (содержаниями ощущений), цветами, звуками и т. п. Находятся ли они в самом внешнем мире или они суть субъективные психические явления? Современный физик скажет, что во внешнем мире находятся только колебания, а цвета, звуки суть субъективные явления. Как решает вопрос Бергсон?—Он принимает учение физики о колебаниях, как транссубъективной природе света, и рассуждает далее следующим образом. Если бы можно было выделить моментальное восприятие, совершающееся без участия памяти, то мы тогда получили бы чистое восприятие, интуицию колебательной природы материи; но в действительности наше восприятие никогда не бывает моментальным, оно длится, скажем, в течение секунды, во время которой совершается огромное число колебаний, например, в случае красного цвета—400 биллионов колебаний; благодаря деятельности памяти отошедшие в прошлое колебания

не исчезают из сознания, они сохраняются в нем, сливаются с последующими, проникают взаимно друг друга и сгущаются в одно слитное целое; таким образом вместо колебаний сознание воспринимает чувственное качество, например, свет. Для различения колебаний необходимо, чтобы они сменяли друг друга не так быстро, как в световой волне. „Самый малый промежуток пустого времени, нами сознаваемый, равняется, по Exner'у, двум тысячным секунды, да и то еще сомнительно что мы можем воспринять несколько столь коротких промежутков под-ряд. Примем все же, что мы можем это делать бесконечно. Словом, вообразим, что какое нибудь сознание присутствует при проходе 400 триллионов колебаний мгновенных и отделенных только двумя тысячными секунды, необходимыми для их различения. Весьма простое вычисление покажет, что надобно более 25,000 лет, чтобы окончить эту операцию. Таким образом, ощущение красного света, испытываемое нами в течение секунды, само в себе содержит последовательность явлений, которые, развернутые в нашем длении с величайшей экономией времени, заняли бы 250 веков нашей истории“ [1]). Если бы то, что воспринимается в секунду, мы могли растянуть, т. е. переживать „более медленным ритмом, не увидели ли бы мы“, говорит Бергсон, „по мере замедления ритма, что краски бледнеют и расплываются в последовательные впечатления, еще окрашенные, конечно, но все более и более приближающиеся к тому, чтобы слиться с чистыми колебаниями? Где ритм движения достаточно медлен, чтобы подходить к привычкам нашего сознания,—как, например, в низших нотах гаммы,—не чувствуем ли мы, что воспринятое качество само собою

[1]) Материя и память, стр. 221 с.

разлагается на повторные и последовательные колебания, связанные между собою внутренней непрерывностью?" (стр. 218 с.).

Теперь мы можем сказать, какова природа материи. „Материя сводится, таким образом, к бесчисленным колебаниям, соединенным в непрерывной слитности, солидарным между собою и разбегающимся дрожью по всем направлениям". „Соедините между собою прерывистые предметы вашего повседневного опыта; сведите затем неподвижную непрерывность их качеств к колебаниям на месте; сосредоточьтесь на этих движениях, освободясь от делимого пространства, подведенного под них, и оставив за ними одну подвижность, этот нераздельный акт, который улавливает ваше сознание в движениях, вами самими совершаемых: вы получите видение материи, утомительное, может быть, для вашего воображения, но чистое, освобожденное от того, что потребности жизни заставляют вас прибавлять к внешнему восприятию" (стр. 224 с.).

Повидимому, Бергсон, хотя и пошел иным путем, получил в вопросе о материи те же результаты, что и механистическое мировоззрение рассудка: цвета, звуки, все качественное разнообразие отнято им у материального мира и на долю материи оставлены только движения в пространстве. В ответ на это надобно заметить, что сходство учения Бергсона с наиболее распространенными учениями физики в действительности не так велико, как это кажется на первый взгляд. Чтобы покончить с вопросом о восприятии, прежде всего укажем на то, что субъективность чувственных качеств объяснена Бергсоном весьма своеобразно. По Бергсону, хотя ощущения и субъективны, они суть продукт деятельности не мозга, а духа, именно памяти—*к тому же продукт, созданный памятью из материала самого внешнего мира*. Деятельностью мозга обусловлена выборка того, на чем дух сосредоточит свое внимание, и что, следовательно, сделается предметом чистого восприятия: далее деятельность памяти производит *сгущение* того, что непосредственно усмотрено в чистом восприятии (стр. 226). Можно сказать, что, по Бергсону, мозг процеживает, а память сгущает.

Обратимся опять к материи и познакомимся подробнее с ее свойствами. Все ее содержание сводится к колебаниям. Но какие это колебания?—Если они принадлежат атомам, как твердым частичкам, и осуществляются в пространстве, как однородной пустоте, то перед нами механистический атомизм, допускающий прерывистость, разделенность бытия и существование пустого пространства. Такой материи и такого пространства нет, по учению Бергсона. Колебание, как процесс, совершающийся в самой материи, не есть только ряд относительных положений в пространстве; будучи рассматриваемо не извне, а изнутри, т. е. в нем самом, путем интуиции, оно представляется, как *действие*, как изменение состояния, а не только положения. Иными словами, подлинное движение не есть нечто лишь относительное, оно имеет *абсолютный* характер [1]).

Подобно всякому творческому изменению (durée), движение есть акт неделимый; оно не суммируется из множества положений, а есть сплошное течение превращения; бесконечная делимость принадлежит не движению, а существующей в нашем представлении законченной траектории движения [2]).

Не только отдельныя движения неделимы, но также

[1]) Материя и память, стр. 206—211.
[2]) Там же, стр. 200—206.

и весь материальный мир не распадается „на независимые тела, с абсолютно определенными контурами" (стр. 211). Бергсон сочувствует мысли Фарадея, что каждый атом занимает „всецелое пространство, на которое распространяется тяготение», и «все атомы взаимно проникаются» (стр. 216). Пространство, как однородное пустое вместилище, способное принять в себя и действительно принявшее в себя все вещи и движения, есть не более, как построение рассудка. В действительности такого *пространства* нет, а есть *протяженность*, иными словами, есть чувственные качества и движения, которые экстенсивны, объемны, т. е. протяжены. Не пространство есть условие движения, а наоборот движение есть процесс, по поводу которого рассудок строит понятие пространства (стр. 234).

Материя, как такое непрерывное действование, не абсолютно отлична от психического мира. Высшие формы духовного мира и низшие проявления материи суть лишь крайние звенья одной и той же цепи, соединенные всевозможными переходными формами [1]). Глубокая разница между этими крайними звеньями заключается в том, что духу присуща память, а материя почти лишена ее. Благодаря памяти духовная жизнь образует *историческую* систему, разростающуюся, как лавина, систему, в которой не может быть повторений, в который каждый шаг вперед есть творение нового и проявление свободы. Таким образом дух есть *реальность творящаяся*. Наоборот, материя, вследствие недостатка памяти, есть нечто надорванное во времени, процесс в ней содержит в себе перерывы, повторения прошлого (колебания); в этом процессе нет свободы

[1]) Творческая эволюция, стр. 171.

и творчества, в нем царствует необходимость [1]); здесь перед нами реальность, не творящаяся, а распадающаяся (qui se défait). Из сферы духа с его *напряженностью* (tension) можно перейти в царство материи с ее *протяженностью* (extension) путем простого ослабления воли: «протяженность есть не более, как перерыв в напряженности» [2]).

Достаточно ослабления жизни духа, чтобы вместо душевной жизни на сцену явилась материальная протяженность. „Когда поэт читает мне стихи, я могу настолько интересоваться им, чтобы проникнуться его мыслями и его чувствами, чтобы пережить то простое состояние, которое он рассеял в фразах и словах. Я могу при этом сочувствовать его вдохновению, следить за ним одним непрерывным движением, представляющим подобно самому вдохновению один цельный акт. Но достаточно, чтобы я перестал быть внимательным, чтобы я, если можно так сказать, спустил натянутую до этого момента пружину моей души, и звуки потеряют свой смысл и покажутся мне в их материальности отдельно следующими друг за другом. Для этого мне не нужно было что-нибудь добавлять, достаточно было кое-что уменьшить. Чем больше я отдаюсь этому течению, тем больше индивидуализируются последовательные звуки; как предложения разложились на слова, так слова в свою очередь разобьются на последовательно воспринимаемые слоги. Пойдем еще дальше в этом направлении. Тогда мы начнем различать буквы, оне будут дефилировать и переплетаться между собой на воображаемом листе бумаги. Мы могли бы удивиться отчетливости этих сочетаний, удивительному порядку этого

[1]) Творч. эв., стр. 171, 177, 187.
[2]) L'Evolution créatrice, 4 изд., стр. 266.

следования букв и их точному сочетанию в слоги, слогов в слова и слов в предложения. Чем дальше пошло мое чисто отрицательное освобождение (relachement) от внимания, тем больше я создаю протяженности (extension) и сложности; а чем больше растет сложность, тем удивительнее кажется мне непоколебимо царствующий порядок среди элементов. Однако, эта сложность и протяженность не представляют в себе ничего положительного; они просто выражают ослабление воли» [1]).

Эти учения Бергсона о материи поразительно совпадают с взглядами Плотина (что отметил и сам Бергсон на стр. 179 «Творч. эв.»): «чем более бытие покидает вещь, тем более она становится телом», говорит Плотин [2]).

ГЛАВА VI.

Жизнь.

Философское учение о природе жизни развито Бергсоном в его сочинении «Творческая эволюция». Как и следовало ожидать, Бергсон высказывается в пользу органического, а не механистического понимания жизни.

Чтобы проникнуть кратчайшим путем в его учение, вспомним изложенное выше понятие исторической системы, образцом которой для нас послужила душевная жизнь. Историческая система есть неделимый поток изменений, в котором прошлое сохраняется и самолично влияет на будущее; в такой системе поэтому нет повторений, всякий шаг ее вперед есть творческое

[1]) Творческая эволюция, стр. 178 с.
[2]) Эннеады, III, 6, 6.

изменение, изобретение чего-то нового; такая система не есть механизм, сложенный из отдельных, ранее существовавших самостоятельно частей: в ней части обусловлены целым, но не наоборот.

Живые тела, по учению Бергсона, суть такие исторические системы; в этом отношении они сходны с душевною жизнью, а также с мировым целым [1]). Но живых тел бесчисленное множество. Следует ли считать каждое из них отдельным, самостоятельным потоком жизни, или они все вмѣсте образуют единую историческую систему?—Если бы мы приняли первое решение вопроса, то пришлось бы пойти и дальше по пути раздробления жизни; именно признать, что каждая клеточка растительного и животного организма сама есть организм, составляющий особый поток жизни, и тогда мы пришли бы к неорганическому учению, слагающему целое из частей. Провести последовательно органическое учение можно, только признав *единство всего потока жизни*, как растительной, так и животной, по крайней мере в его основе, в начале процесса развития. В отличие от мертвой материи, которую Бергсон охарактеризовал, как реальность распадающуюся, эта единая основа жизни есть реальность творящаяся. Следовательно, она аналогична сознанию, напряжению воли. Бергсон называет ее словами élan vital (жизненный порыв).

Благодаря единству «жизненного порыва», весь органический мир есть гармоническое целое, правда, однако вовсе не совершенное: единство есть исходный пункт органической жизни, оно лежит в ее прошлом, а в процессе развития, вследствие сопротивлений встречающихся на пути особенно со стороны мертвой материи, поток

[1]) Творческая эволюция, 24—26; 20.

жизни раздробляется на множество ручьев (стр. 49), в органическом мире является тенденция к индивидуализации, причем одни особи развивают преимущественно одну какую-либо сторону первоначального жизненного порыва, другие—другую.

Существование такого, хотя бы и частичного раздробления есть несомненный факт, не требующий специальных доказательств со стороны натур-философа. Наоборот, единство жизненного порыва (élan vital) в основе органического мира вовсе не очевидно. Какие соображения можно привести в пользу его существования?—Если все организмы имеют общую единую основу, то это значит, что начало их истории, их прошлое тожественно, и потому в настоящем некоторые задачи, несмотря на глубочайшие различия между организмами, должны разрешаться ими одинаково, некоторые затруднения должны преодолеваться с помощью одних и тех же изобретений. «Теория целесообразности, в том специальном смысле, как мы ее понимаем, была бы доказана, в известном отношении, если бы мы могли установить, что жизнь производит определенные тожественные аппараты различными способами на расходящихся линиях развития. При этом сила доказательства будет пропорциональна степени удаленности взятых линий развития и степени сложности найденных на них аналогичных структур» (стр. 53). И в самом деле, такие сходства строения различных организмов можно найти. Так, например, глаз позвоночного и глаз моллюска «морской гребешок» имеют аналогичное сложное строение, а между тем моллюски и позвоночные, по всей вероятности, отделились от общего корня раньше, чем развился сложный глаз моллюска. К тому же глаз позвоночного и глаз моллюска развиваются путем глубоко различных процессов (стр. 59, 69 с.).

Современная биология объясняет эти совпадения в свойствах различных организмов без ссылки на élan vital, как единую основу жизни; она видит в них явления приспособления к *одинаковым* внешним *условиям* жизни. Бергсон рассматривает наиболее распространенные видоизменения этих гипотез, именно старый дарвинизм, нео-ламаркизм и нео-дарвинизм, и показывает, что они не решают вопроса.

Дарвинизм указывает на то, что по неизвестным причинам или в силу случайного сочетания обстоятельств в каждом организме есть индивидуальные отклонения от типа его предков. Эти отклонения оказываются или полезными или вредными в борьбе за существование. Если они вредны, то особь, обладающая ими, гибнет. Если они полезны, то такая более приспособленная к жизни особь предпочтительно перед другими сохраняется, размножается и передает по наследству полезный признак; благодаря этому процессу естественного отбора происходит накопление и закрепление ряда отклонений, создающее новые виды, затем новые роды и т. п. В этой теории важнейшая творческая сторона процесса, именно возникновение нового полезного признака, приписывается или случаю, или неизвестным причинам, т. е. остается неосвещенною знанием; знание освещает в этой теории наименее важную сторону процесса, именно, во-первых, отрицательную сторону его—*вымирание* неприспособленных к жизни и, во-вторых, второстепенную положительную сторону—*размножение* приспособленных.

Недостатки такого учения можно пояснить с помощью следующей пародии на него. Положим, художник-ваятель после ряда неудачных попыток создал прекрасную статую; по этой статуе была сделана форма и посредством нее статуя размножена в огромном количестве

экземпляров. Я задаю вопрос: «как возникли эти прекрасные статуи?» Мне отвечают: «плохие статуи, сделанные художником, были разбиты, а хорошая размножена в большом количестве экземпляров». Меня это не удовлетворяет, я спрашиваю далее: «А как же художник создал хорошую статую»? и получаю ответ: «это ему удалось случайно».

Допустим, как это требуется механистическим мировоззрением, что полезные отклонения создаются первоначально случайным сцеплением обстоятельств, случайною встречею движущихся частиц материи в пространстве. Стоит только несколько задуматься над этим ответом, и у нас возникнет ряд неразрешимых недоумений, отмеченных в современной биологической литературе. Положим, что изменение какого-нибудь органа, например, глаза, осуществилось сразу в значительных размерах. Такое изменение, если оно случайно, никоим образом не может быть полезным. „Когда тонкое строение сетчатой оболочки развивается и усложняется, то такой прогресс несомненно не только не улучшит зрения, но напротив испортит его, если зрительные центры не будут развиваться одновременно с различными частями самого зрительного органа. Но совершенно очевидно, что если изменения случайны, то они не могут произойти одновременно во всех частях органа таким образом, чтобы он продолжал выполнять свою функцию“ (стр. 60 с.). Остается предположить, что изменения едва заметны, но тогда возникают новыя недоумения. „Если случайное различие в какой-нибудь точке зрительного аппарата очень незначительно, то оно не будет мешать функционированию органа; а затем это первое случайное изменение может, так сказать, *подождать*, пока к нему прибавятся дополнительные изменения и доведут зрение до более

высокой степени совершенства. Допустим, что это так; но если незаметное изменение не мешает функционированию глаза, то оно и не помогает ему, поскольку дополнительные изменения еще не появились; а если так, то каким образом оно будет сохранено естественным отбором?“ (стр. 61).

Очевидно, и на том и на другом пути приходится допустить существование внутреннего направляющего принципа изменений. В самом деле, „если случайные изменения, определяющие эволюцию, являются изменениями незаметными, то необходимо признать благодетельный гений будущего вида для сохранения и накопления этих изменений, так как естественный отбор не позаботится об этом. Если же, с другой стороны, случайныя изменения внезапны, то прежняя функция не сможет продолжаться или же не будет заменена новой функцией, разве что все происшедшие изменения будут в совокупности дополнять друг друга для выполнения одного и того же акта; но тогда опять придется прибегнуть к благодетельному гению, на этот раз для *сведения* одновременных изменений к *одному пункту* (convergence), как раньше для достижения *непрерывности направления* последовательных изменений. Ни в том, ни в другом случае параллельное развитие одинаковых сложных строений на независимых линиях развития не может обусловливаться простым накоплением случайных изменений“ (стр. 64 с.).

Есть, впрочем, теория, объясняющая накопление ряда изменений, идущих в одном и том же направлении, деятельностью самих *отдельных* организмов, а вовсе не направляющим влиянием единого сверхиндивидуального élan vital. Таков *нео-ламаркизм*, утверждающий, что изменения организма происходят вследствие упражнения органов, а упражнение обусловлено потребно-

стями. Одне и те же потребности у предков и потомков заставляют их упражнять свои органы в одном и том же направлении; возникающие отсюда незначительные в каждом поколении изменения передаются по наследству и, суммируясь, дают в итоге крупные изменения. Итак, развитие жизни, согласно этому учению, обусловлено „усилиями“ ряда индивидуумов, совершающимися в одинаковом направлении вследствие одинаковости потребностей. Отсюда, между прочим, становится понятным, почему на разных линиях развития возникают нередко одинаковые органы. „Одно и то же стремление воспользоваться одними и теми же обстоятельствами приводит к одинаковым результатам, в особенности если задача, поставленная внешними обстоятельствами, допускает только одно решение“ (стр. 71). Однако возможно ли, чтобы усилия, о которых говорит ламаркизм, были делом отдельных борющихся за существование особей?—Кто согласится с этим, тот должен вместе с тем допустить *передачу по наследству приобретенных индивидуумом свойств*. Между тем многие современные биологи утверждают, что приобретенные индивидуумом свойства редко или даже никогда не передаются по наследству. Бергсон считает это положение твердо установленным современною биологиею и потому не удовлетворяется теориею неоламаркизма.

Отсутствие наследственной передачи приобретенных свойств особенно подчеркивается *нео-дарвинизмом*, главным представителем которого является немецкий биолог Вейсман. По учению Вейсмана, носителями наследственных свойств служат не телесные (соматические), а только зародышевые клетки. При развитии оплодотворенного яйца часть зародышевой плазмы не истрачивается на образование телесных клеток,

а идет на развитие половых клеток, из которых впоследствии возникнет новый зародыш и т. д. Таким образом новая зародышевая плазма непосредственно возникает из старой зародышевой плазмы. Если представить себе нисходящий ряд организмов, предков и потомков, то умственным оком можно проследить в этом ряду непрерывный ток зародышевой плазмы. Изменения, происходящие в самом этом токе зародышевой плазмы, а вовсе не в соматических клетках, создают новые признаки, которые затем подхватываются или уничтожаются естественным отбором.

Сторонники этой теории решительно отвергают наследственную передачу приобретенных признаков; между тем лицу, незнакомому с биологическою литературою, такая передача кажется несомненным фактом, подтверждаемым даже и без помощи строго научных исследований опытом повседневной жизни. Поэтому не бесполезно познакомиться с тем, какими рассуждениями подрывается иногда значение этих всем известных фактов. „Приобретенные свойства, говорит Бергсон, о которых идет речь, чаще всего являются привычками или следствиями привычек. Но очень редко бывает, чтобы в основе прочной привычки не лежала естественная способность. Так что всегда можно спросить, передается ли именно привычка, приобретенная *телом* (soma) индивида или же скорее естественная способность, предшествующая приобретенной привычке; а эта способность врождена *зародышевой плазме*, которую индивид носит в себе, как она уже была врождена индивиду и, следовательно, его зародышевой плазме. Поэтому ничто не доказывает, что крот стал слепым потому, что приобрел привычку жить под землей быть может, он должен был обречь себя на подземную жизнь вследствие того, что его глаза начали атрофироваться.

В таком случае тенденция к потере зрения передавалась бы от зародышевой плазмы к зародышевой плазме, причем само тело крота ничего бы не теряло и не приобретало. Из того, что сын какого-нибудь оружейного мастера стал скорее своего отца превосходным стрелком, нельзя заключить, что привычка отца передалась сыну, ибо некоторые развивающиеся естественные склонности могли перейти от зародыша отца к зародышу сына, увеличиться по пути действием первоначального толчка и придать сыну большую гибкость, чем у отца, не считаясь, так сказать, с тем, чем занимался отец" (стр. 73).

Приняв учение о непередаваемости по наследству приобретенных признаков, Бергсон отказался от нео-ламаркизма, но не стал на сторону нео-дарвинизма, а выработал представление о развитии жизни, сочетающее некоторые стороны обоих этих утверждений. „Нео-дарвинисты", говорит Бергсон, „по нашему мнению, вероятно, правы, когда они утверждают, что существенными причинами изменения являются изменения, присущие зародышу, носителем которого служит индивид, а не поступки этого индивида в течение его жизни. Но нам трудно согласиться с этими биологами, когда они считают присущие зародышу различия чисто случайными и индивидуальными. Мы не можем не признавать, что эти различия представляют развитие импульса, переходящего от зародыша к зародышу через индивидов, что, поэтому, они не простые случайности и что они вполне могли явиться в одно и то же время и в той же форме у всех представителей одного и того же вида или, по крайней мере, у известного числа их" (стр. 77 с.). „Мы приходим таким образом к гипотезе, вроде гипотезы Эймера, по которой изменения различных признаков из поколения в поколение происходят в определенном смысле. Эта гипотеза представляется нам правдоподобной в тех границах, которые поставлены ей самим Эймером. Впрочем, развитие органического мира не может быть предусмотрено во всей его совокупности. Мы полагаем, наоборот, что здесь проявляется самопроизвольность жизни в виде непрерывного творчества форм, сменяющих одни другие. Такая неопределенность, однако, не может быть полной, она оставляет место известной доле определенности. Так, например, орган, подобный глазу, образовался именно посредством непрерывного изменения в определенном смысле. Мы даже не можем представить себе, как можно иначе объяснить сходство строения глаза в видах, имевших различную историю.—Расходимся же мы с Эймером тогда, когда он полагает, что сочетания физических и химических причин достаточны для получения данного результата. Наоборот, мы пытались показать как раз на примере глаза, что если здесь имеется „ортогенезис", то необходимо допустить вмешательство психологической причины. Именно к такой причине психологического порядка и прибегают некоторые нео-ламаркисты. В этом заключается, на наш взгляд, один из самых прочных пунктов нео-ламаркизма. Но если эта причина представляется лишь сознательным усилием индивида, то она может действовать только в довольно ограниченном количестве случаев,—самое большее в мире животных, а не растений. Да и у животных она будет действовать только в пунктах, прямо или косвенно подвергающихся влиянию воли. Далее, и там, где действует эта причина, все же непонятно, каким образом она произведет столь глубокое изменение, как возрастание сложности; это было бы понятно по меньшей мере в том случае, если бы приобретенные свойства правильно передавались потомству,

и, значит, прибавлялись бы друг к другу; но такая передача является скорее исключением, чем правилом. Наследственные изменения в определенном направлении, накопляющиеся и складывающиеся таким образом, что они создают все более сложный механизм, несомненно соответствуют некоторому виду усилия, но иному, чем индивидуальное, не столь зависящему от обстоятельств, общему для большинства представителей одного и того же вида, присущему скорее не их собственному существу, а принадлежащим им зародышам и потому вполне способному передаваться потомству. После длинного отступления мы возвращаемся теперь к нашей отправной идее о первоначальном порыве (élan originel) жизни, переходящем от одного поколения зародышей к следующему поколению зародышей чрез посредство взрослых организмов, образующих соединительную черту между зародышами. Этот толчек сохраняется на линиях развития, между которыми он распределяется; он-то и является глубокой причиной изменений, по крайней мере тех, которые правильно передаются, накопляются и создают новые виды. В общем, когда виды начинают расходиться от своего общего корня, их расхождение становится все более резким, по мере их прогрессивного развития. И, однако, они могут и даже должны тожественно развиваться на определенных пунктах, если правильна гипотеза общего для них порыва“ [1]).

От общих соображений о жизни, как надъиндивидуальном цельном потоке, из которого развиваются все новые и новые творения, перейдем к частностям и посмотрим, как можно было бы себе представить возникновение и совершенствование какого-либо органа, на-

[1]) Творческая эволюция, стр. 78—80.

пример глаза. „Две вещи поражают нас в органе, подобном глазу: сложность его строения и простота функционирования. Глаз состоит из отчетливо выраженных частей, роговой, сетчатой и др. оболочек, хрусталика и т. д. Каждая из этих частей бесконечно сложна“. „Механизм глаза составлен из бесконечного числа крайне сложных механизмов. И, однако, зрение представляет простое явление. Оно происходит, как только открывается глаз. Но именно потому, что функционирование здесь просто, самое слабое уклонение природы в постройке этого бесконечно сложного механизма сделало бы зрение невозможным. Этот контраст между сложностью органа и единством функции может привести в замешательство разум“ (стр. 80). „Если один и тот же объект, с одной стороны, представляется простым, а с другой—бесконечно сложным, то эти две стороны имеют далеко не одинаковую важность или, точнее, не одну и ту же степень реальности. При этом простота принадлежит самому объекту, а бесконечная сложность—нашим точкам зрения на него с различных сторон, тем соединениям символов, которыми наши чувства и сознание представляют его нам, или, общее говоря, элементам *различного порядка*, с помощью которых мы пытаемся ему искусственно подражать, но с которыми он также несоизмерим, будучи иной природы, чем они“ (стр. 81).

Если мы в духе рассудочного *механистического* миропонимания станем представлять себе возникновение глаза только, как результат присоединения одной частицы материи к другой, то вследствие сложности глаза этот процесс окажется непостижимым и неосуществимым. Мы натолкнулись на неразрешимую задачу потому, что пользовались понятиями, почерпнутыми из такой деятельности человека, как *фабрикация* вещей.

Между тем здесь перед нами процесс *жизни*, который, согласно Бергсону, может быть понят только в духе *органического* миропонимания, идущего не от частей к целому, а от целого к частям. Деятельность жизни есть не фабрикация, а *организация*. „Фабрикация направляется от периферии к центру, или, как говорили философы, от множественного к единому. Наоборот, работа организации направляется от центра к периферии. Она начинается в пункте, представляющем почти математическую точку, и распространяется вокруг него концентрическими, все расширяющимися волнами. Работа фабрикации совершается тем энергичнее, чем большим количеством материи она располагает: фабрикация состоит в концентрации и сжимании. Наоборот, акт организации подобен взрыву: для него нужно сначала возможно меньше места, минимум материи, как-будто организующие силы неохотно вступают в пространство“ [1]).

Против этих рассуждений Бергсона может быть выставлено следующее возражение: множественность материальных частиц, образующих глаз, не есть только иллюзия рассудка, сам Бергсон не отрицает существование материи, как „распадающегося“ бытия; эта материя глаза, по Бергсону, не есть продукт жизни, и потому Бергсон, хотя и старается понять возникновение глаза из цельного потока жизни, как новую *цельную* функцию élan vital, все же обязан ответить также и на вопрос, каким образом *многие материальные частицы*, существовавшие раньше вне организма подчиняются функциям жизни и слагаются в единый целесообразно построенный материальный орган. Эти вопросы Бергсон решает указанием на то, что не сле-

[1]) L'Evol. créatr., 4 изд., стр. 100; по-русски, стр. 83.

дует преувеличивать роли материальных элементов органа: „вещественная часть органической машины“, говорит Бергсон, „представляет совокупность не средств, применявшихся при этом, а побежденных препятствий“ [1]). Свою мысль он поясняет следующим примером: „допустим, что рука двигается не в воздухе, а среди железных опилок, сжимающихся и сопротивляющихся по мере ее движения. В известный момент силы руки будут истощены; в этот момент опилки соединятся и сольются в определенную форму, а именно в форму остановившейся руки и прилегающей к ней части тела. Предположим теперь, что рука и прилегающая к ней часть тела останутся невидимыми. Тогда зрители будут искать в самых опилках и во внутренних силах их скопления причину этой формы. Одни отнесут положение каждого кусочка опилок к действию на него соседних кусочков,—это сторонники механистического объяснения. Другие укажут, что план целого руководил подробностями этих элементарных актов,—это будут сторонники целесообразности. Но в действительности здесь был только простой нераздельный акт движения руки в опилках; необъятные подробности движения кусочков и порядок их окончательного расположения отрицательно выражают, до некоторой степени, это нераздельное движение, являясь целостной формой сопротивления, а не синтезом элементов“ (стр. 85).

Каждое новое явление жизни есть новое творение, изобретение, осуществляемое élan vital, так сказать, путем гениального вдохновения, а не являющееся только осадком из бесчисленного множества случайных комбинаций явлений. Современная биология пытается даже экспериментальным путем доказать изобретательность

[1]) Творческая эволюция, стр. 83.

организма. Бергсон приветствует эти попытки и ссылается, например, на следующие наблюдения, которые зоолог Вольф истолковал, как доказательство „первичной целесообразности“ организма. „Если вырезать у тритона хрусталик, то мы увидим, что хрусталик возрождается из радужной оболочки. А ведь первоначальный хрусталик образовался на счет эктодермы, тогда как радужная оболочка мезодермического происхождения. Более того, если у Salamandra maculata вынуть хрусталик, но оставить радужную оболочку, то в хрусталик перерождается верхняя часть радужной оболочки; если же вырезать и ее, то начинает перерождаться нижнее, относящееся к сетчатой оболочке ложе оставшейся области. Таким образом, различно расположенные и различно устроенные части, выполняющие в обыкновенное время различные функции, способны производить те же добавления и даже те же самые части механизма“ (стр. 70).

Каждый творческий акт, наталкиваясь на препятствия, осуществляется не вполне успешно; частичная удача всегда сопутствуется частичною неудачею; поэтому не все возможности, заложенные в едином élan vital, осуществляются вместе и сразу, поток жизни разбивается на отдельные линии развития, осуществляющие преимущественно ту или другую сторону творческой деятельности; так например, растительные организмы заняты главным образом накоплением энергии, запасы которой поглощаются и расходуются животными организмами. Некоторые линии жизни приводят к тупику, так что развитие на них прекращается; в таком положении, по мнению Бергсона, находятся. например, моллюски. Только о позвоночных и членистоногих Бергсон с уверенностью говорит, что для развития их не видно еще никаких пределов. Во главе членистоногих

он ставит *муравьев*, а во главе позвоночных—*человека*. Творчество на этих двух линиях развития не иссякает потому, что они в совершенстве пользуются для удовлетворения потребностей двумя способностями: *рассудком* и *инстинктом*. Рассудок развит преимущественно у человека, инстинкт—совершеннее всего развит у перепончатокрылых, особенно у муравьев.

Рассудок и инстинкт глубоко отличаются друг от друга и удовлетворяют потребности жизни путями, во многих отношениях противоположными друг другу. Удовлетворить потребность можно или путем созидания мертвого орудия вне организма или путем созидания нового органа в самом организме. Так, например, человек для удовлетворения некоторых своих потребностей фабрикует веревку и машины для производства ее, а паук вырабатывает в своем организме паутинную железу. Созидание мертвого орудия осуществляется путем *фабрикации*. Для этой деятельности необходим рассудок с его относительным, символическим знанием и склонностью к механистическому мировоззрению, переходящему от рассмотрения частей к суммированию из них целого. Совершенно иная способность нужна для того, чтобы удовлетворять потребности жизни путем созидания органа: она должна руководить не фабрикациею, а *организациею*. Она приводит к тому, что, например, в колонии муравьев для различных социальных потребностей развиваются различно организованные особи—рабочие, солдаты и т. п. Для такого творения новых органических форм и новых функций необходимо обладать видением жизни во всей ее органической целости, нужно обладать способностью *интуиции*. Эту способность Бергсон и находит в основе инстинкта. Свою мысль он поясняет примером такого проявления инстинкта ос, в котором нужно допустить

интуитивное видение особою *не только своей жизни, но и жизни других существ.*

Личинки осы желтокрылого сфекса питаются телом сверчка. Чтобы обеспечить своему потомству запас свежей провизии, самка сфекса должна раньше, чем отложить яички, наловить достаточное количество сверчков и, не убивая их (иначе они сгниют раньше, чем личинки разовьются), привести их в состояние неспособности к бегству и сопротивлению. Этого можно достигнуть только, приведя сверчка в состояние паралича. Так именно и поступает сфекс. Он набрасывается на сверчка, валит его на спину и три раза погружает свое жало в тело: в шею, в сочленение двух передних сегментов груди и в брюшко. Этими уколами сфекс поражает три нервные узла сверчка, управляющие движениями трех пар его конечностей, парализует его и обеспечивает своему потомству неподвижную, но живую и неразлагающуюся добычу.

Для объяснения таких инстинктов, говорит Бергсон, не годятся никакие гипотезы, кроме допущения способности интуитивного видения жизни. „Нельзя выводить, что инстинкт сфекса был приобретен посредством, так сказать, умственного нащупывания (tâtonnements intelligents), как это иногда думают. Разве можно предположить, что сфекс с течением времени ощупью узнавал одну за другою те точки своей жертвы, которые надо проколоть, чтобы сделать ее неподвижной, и то специальное обращение, которому надо подвергнуть мозг, чтобы наступивший паралич не повлек за собой смерти, разве можно предположить, чтобы столь специальные элементы столь точного знания правильно передавались один за другим по наследству? Если бы мы имели хоть один бесспорный пример такого рода передачи во всем нашем нынешнем опыте, то никто не стал бы оспаривать наследственности приобретенных признаков. В действительности такая передача происходит очень неточно и неправильно, если даже допустить, что она действительно происходит. Вся трудность в данном случае происходит, однако, от того, что мы хотим перевести знания перепончатокрылых в термины рассудка. Тогда мы принуждены уподобить сфекса ученому энтомологу, который знаком с гусеницей, как и с прочими предметами, т. е. извне и не имея специального жизненного интереса в этом отношении. Наш сфекс должен был бы, подобно энтомологу, последовательно знакомиться с положением нервных центров гусеницы или, по крайней мере, приобрести эти сведения практически, узнавая помощью опытов действие своих уколов. Ничего этого не требуется, если мы предположим, что между сфексом и его жертвой существует *сочувствие* (sympathie), в этимологическом смысле этого слова, которое научает его, так сказать, внутренним образом насчет уязвимости гусеницы. Это знание уязвимости может быть совершенно не связанным с внешними восприятиями, вытекая просто из сопоставления сфекса и гусеницы, которые рассматривались бы не как два организма, а как два вида активности. Такое знание выражало бы в конкретной форме отношение одного животного к другому. Впрочем, научная теория не может пользоваться такого рода воззрениями. Она не должна ставить действие прежде организации, и симпатию раньше восприятий и познания. Но повторяем еще раз, или философии здесь нечего делать, или же ее роль начинается там, где кончается роль науки. Когда наука делает из инстинкта сложный рефлекс или сознательно приобретенную и ставшую автоматической привычку, или же сумму маленьких случайных преимуществ, накопленных и закрепленных отбором,

во всех этих случаях она хочет целиком разложить инстинкт то на сознательные действия, то на механизм, построенный по частям, подобно тому, какой составляется нашим рассудком. Я согласен, что роль науки и должна быть такова. За недостатком действительного анализа этого предмета, она переводит его в термины рассудка. Но ведь при этом бросается в глаза, что сама наука приглашает философию рассматривать вещи в другой плоскости" (стр. 148 с.).

Инстинкт и рассудок, по учению Бергсона, глубоко различны: инстинкт видит жизнь в ее внутренней природе, рассудок знает лишь отношения и внешние формы, выраженные в общих понятиях; поверхностное знание рассудка годится только для фабрикации мертвых орудий, а инстинкт способен организовать новую жизнь. Необходимо однако заметить, что эти две способности не абсолютно отделены друг от друга: рассудок и инстинкт всегда существуют вместе, но только у различных существ они развиты не в одинаковой степени, у человека, например, преобладает рассудок. Следует также подчеркнуть, что у каждой из этих способностей есть свои достоинства и недостатки. Инстинкт создает бесконечно сложный совершенный орган, но это орган неизменный; наоборот, рассудок создает несовершенное мертвое орудие, „но так как оно сделано из неорганической материи, то оно может принять любую форму, может служить для какого угодно употребления". „Оно ниже природного орудия в отношении удовлетворения непосредственных потребностей, но оно имеет над этим орудием тем больше преимуществ, чем менее настоятельна потребность. А главное, оно воздействует на природу изготовившего его существа, так как, вызывая в нем новые функции, такое орудие дает организму, так сказать, более богатую организацию, в качестве

искусственного органа расширяющего природный организм. Удовлетворяя какую-либо потребность, оно вместе с тем создает новую и, таким образом, вместо того, чтобы замыкать круг действий животных, обрекая их на автоматические движения внутри этого круга, как это делает инстинкт, вместо этого искусственное орудие открывает бесконечное поприще для этой активности, распространяя ее все дальше и дальше и делая ее все более и более свободной" (стр. 121).

Особенно своеобразно то, что инстинкт, хотя он и видит жизнь, не сознает ее, так как его видение непосредственно переходит в действие. Наоборот, рассудок не видит жизни, но являясь на сцену там, где есть задержка действия, он осуществляет свое несовершенное познание мира в сознательной форме (стр. 123 с.).

Отсюда получается следующее замечательное положение: рассудок рассуждает о жизни, но не способен постигнуть ее, инстинкту открыты все тайны жизни, но он не рассуждает о них. „Существуют вещи, говорит Бергсон, которые только рассудок способен искать, но которых он сам по себе никогда не найдет. Только инстинкт мог бы найти их, но он никогда не станет их искать" (стр. 130).

Очевидно, идеал развития был бы достигнут человечеством, если бы ему удалось дополнить рассудочное знание инстинктивным видением, возведенным в сферу сознания, т. е. дополнить рассудок интуицией, сознательно созерцающею жизнь. Тогда у нас были бы не только положительные *науки*, пригодные для решения проблем *техники* но и *философия* (метафизика), постигающая *свободу, жизнь, творчество*. „Пред взором философии, стремящейся вновь растворить разсудок в интуиции, исчезает или смягчается много затруднений. Такая доктрина не только облегчает умозрение: она

дает нам также силу, чтобы действовать и жить. С нею мы уже не чувствуем себя одинокими среди других людей, и человечество уже не кажется нам одиноким среди подвластной ему природы“. „Все живые существа держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растение, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве есть одна огромная армия, движущаяся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, способная своею мощью победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия в том числе может быть и смерть“ [1]).

ГЛАВА VII.

Недостатки гносеологии Бергсона и влияние их на его метафизику.

Философия Бергсона есть интуитивизм, примененный для построения метафизики. В наше время, берясь за разработку метафизики, необходимо дать ей гносеологическое оправдание, что и делает Бергсон в своем учении об интуиции, как источнике абсолютного знания. Однако интуитивизм Бергсона содержит в себе крупные недостатки, тяжело отражающиеся на его метафизических теориях. Эти недостатки его гносеологии и влияние их на метафизику я и сделаю предметом критического рассмотрения.

Прежде всего следует отметить методологическое несовершенство теорий Бергсона: гносеологическое исследование у него сплетено с психологическим, физио-

---

[1]) L' Evol, créatr., 4 изд., 293 с.; по-русски стр. 231.

логическим и метафизическим. Как известно, современная философия резко различает эти стороны проблемы знания. Необходимость исследовать знание по всем направлениям она признает, но утверждает, что изучение психологии знания, физиологических условий его, генезиса его не дает ответа на вопрос, что такое истина и каковы ее свойства. Это различение гносеологии знания и других наук о знании не следует понимать, как требование внешнего отделения их друг от друга. В одном и том же исследовании могут быть страницы, посвященные как гносеологическим, так и психо-физиологическим вопросам; *таких переходов даже и нельзя избежать в обстоятельном исследовании,* потому что в человеческом знании субъективно-психические процессы, физиологические процессы и объективное содержание знания всегда существуют вместе. Но тем отчетливее должен исследователь видеть своим умственным оком, в какой момент какую сторону знания он изучает. В противном случае именно в гносеологическом исследовании может оказаться, что незаметно для самого автора важнейшие стороны проблемы от него ускользнут и останутся нерешенными. Так, например, рассматривая учение Бергсона о знании, приходится сказать, что он собственно разработал обстоятельно только вопрос о роли физиологических процессов для познавательной деятельности. Как ни почтенна эта работа, все же для гносеологии в точном смысле этого слова (для теории истины) она имеет лишь отрицательное значение, именно показывает, что физиологические процессы не служат причиною объективного состава восприятия и суждения. За этим отрицательным учением должно последовать положительное, именно анализ состава сознания. В современной гносеологии эта работа привела к различению важных

понятий: *акта* знания, *предмета* знания, *содержания* знания. Этот анализ привел к различению *субъективной* и *объективной* стороны всякого суждения, а также к открытию *логических* элементов *в составе всякого знания*. Далее, в теориях знания, утверждающих непосредственную данность транссубъективного в сознании, развито учение о сознании, как своеобразном *отношении* между сознающим субъектом и объектом [1]).

Этих анализов и различений нет у Бергсона, и этим обстоятельством объясняется то, что, например, в его учении о восприятии субъективные и транссубъективные элементы сознания смешиваются и переплетаются самым причудливым и противоречивым образом. Чтобы убедиться в этом, рассмотрим его учение о чувственных качествах, о цвете, звуке и т. п. [2]).

По Бергсону, в светящей, звучащей и т. п. материальной среде транссубъективно совершаются только колебания и потому „чистое восприятие", например, красного луча, дало бы только созерцание четырехсот биллионов колебаний в секунду, но к чистому восприятию присоединяется деятельность нашей памяти, сохраняющая в сознании весь процесс колебаний, протекающий, положим, в течение секунды, создающая взаимопроникновение, как бы сгущение их и ведущая к тому, что мы воспринимаем не раздельные колеба-

---

[1]) См. об этом мою „Логику", мое „Введение в философию", сборник моих статей „Основные вопросы гносеологии", а также мою статью: „Преобразование понятия сознания в современной гносеологии и его значение для логики",—Энциклопедия философских наук, т. I, Логика.

[2]) О неправильности учения Бергсона, субъективирующего чувственные качества, есть ценные замечания в статье Б. Бабынина „Философия Бергсона", Вопр. фил., кн. 108, 109, (1911).

ния, а нечто новое, именно чувственное качество—красный цвет.

Это учение полно противоречий. В чистом восприятии я созерцаю транссубъективные колебания в подлиннике, но вмешательство моей памяти превращает их в ощущение света. Где же существует этот свет?—Если *транссубъективно*, то это значило бы, что моя память вмешивается в процесс внешнего мира настолько, что преобразует его течение, в данном случае, например, ведет к потуханию колебаний и замене их чем-то резко иным. Само собою разумеется, такого нелепого учения Бергсон не развивает; он полагает, что благодаря деятельности памяти возникает свет, как *субъективное* явление. Но и при таком истолковании возникают безвыходные противоречия: приходится думать, что колебания транссубъективно продолжают существовать и в то же время моя память создает из них субъективное явление света в моей душе; это все равно, как если бы кто сказал: „льном, выросшим на этом поле, я воспользовался, как материалом для пряжи, теперь у меня есть пряжа, но в то же время этот же лен продолжает расти на поле". Замечу еще, что учение о творческой деятельности памяти несогласимо с теорией памяти, развитою самим Бергсоном в сочинении „Материя и память". Духовная память, память-греза (о ней идет речь в данном случае), поскольку она есть „чистое воспоминание", состоит по Бергсону, в духовном видении *самого подлинного прошлого*, а вовсе не в творении чего-то нового; между тем здесь речь идет о творении нового из данных материалов [1]).

---

[1]) С. А. Алексеев в своей книге „Мысль и действительность" (стр. 257) утверждает, что моя критика учения Бергсона о чувственных качествах материи „основана на чистом

Задумываясь о том, почему Бергсон принял учение о субъективности чувственных качеств, столь несогласное с остальными его теориями, можно прийти к мысли, что ему не оставалось иного выхода, раз субъективность чувственных качеств доказана физиологией, физикою и т. п. Однако это соображение не имеет силы: на деле это учение до сих пор не доказано ни физиологию, ни другими специальными науками. Замечательно, что сам Бергсон привел в книге „Материя и память" одно из остроумнейших соображений, уничтожающих важнейшие доводы в пользу субъективирования ощущений, но не использовал его для этой цели. Можно спросить,—говорит он,—не содержит ли электрическое возбуждение различные *составные* элементы, отвечающие объективно разного рода ощущениям, и не сводится ли роль каждого чувства к простому извлечению из целого одной составной части, его интересующей: тогда именно одни и те же возбуждения давали бы одинаковыя ощущения, и различные возбуждения давали бы разные. Точнее говоря, трудно предположить, чтобы электризация языка, например, не вызвала химических изменений, а ведь эти изменения мы и называем вкусовыми ощущениями. С другой

недоразумении". „Бергсон", говорит С. А., „неоднократно утверждает, что вся внешняя материя и ее движения насквозь пронизаны качественностью, но лишь в состоянии *раздробления*. Роль памяти—не в творении чего-либо по существу нового, но лишь в суммировании и концентрации раздробленного и разбавленного".

Поправка, делаемая С. А. Алексеевым, не заставляет меня изменить свою критику. В самом деле, если даже и допустить, что по Бергсону материя *транссубъективно* обладает такою именно качественностью, как свет, звук только в состоянии раздробления, то все же попрежнему остается непонятным, каким образом память *субъекта* может сконцентрировать *транссубъективные* данные восприятия.

стороны, если физик мог отожествить свет с электромагнитной пертурбацией, можно, наоборот, сказать, что то, что он называет электро-магнитной пертурбацией и есть свет, так что зрительный нерв действительно объективно воспринимает свет при электризации" [1].

В настоящее время учение о субъективности чувственных качеств пересматривается самыми разнообразными представителями гносеологии и более или менее решительно, более или менее полно отвергается ими: в этом отношении интересно, например, сравнить имманентную философию Шуппе, эмпириокритицизм Авенариуса, учение Ремке, интуитивизм Лосского, учения неотомистов и т. п. [2].

Бергсон своею остроумною теорией физиологической стороны восприятия как нельзя более содействует возрождению древнего учения о транссубъективности чувственных качеств и тем не менее сам он не использовал этой выгодной стороны своей теории. Основную причину этого я вижу в том, что он слишком сосредоточился лишь на физиологической стороне знания и не занялся главною задачею гносеологии—анализом состава сознания и выработкою точного учения о том, что такое сознание с гносеологической точки зрения.

Созиданием такого учения Бергсон даже и не может заняться открыто, так как для этого необходимо было бы сознательно прибегнуть к помощи рассудка, к его *аналитической* деятельности, возводящей в сферу общих понятий; между тем Бергсон считает рассудок непригодным для приобретения философского знания.

[1]) „Материя и память", перев. А. Баулер, стр. 41.

[2]) Богатая литература этого вопроса указана в статье Фришейзен-Келера „Учение о субъективности чувственных качеств и его противники", перев. Г. Котляра в № 6 „Новые идеи в философии".

Здесь кроются наиболее серьезные недостатки его гносеологии. Перейдем к рассмотрению их.

С целью очистить почву для метафизики Бергсон развивает теорию, которую можно охарактеризовать, как *гносеологический дуализм*: он вырывает пропасть между рассудком и интуициею, между положительными науками и метафизикою, между рациональным и иррациональным содержанием знания. По его мнению, для познания подлинной действительности, например, личности, жизни, движения и т. п., не годятся никакие понятия рассудка. Например, la durée (творческая изменчивость) не может быть понята ни через понятие единства, ни через понятие множества, ни через сочетание этих понятий [1]). Все эти понятия рассудка, думает Бергсон, дают лишь *относительное* и *символическое* знание; только интуиция способна дать знание абсолютное с самой подлинной действительности.

Попробуем строго провести такое разделение рассудочного понимания и интуитивного постижения действительности, и нам сразу станет ясно, что метафизика по рецепту Бергсона неосуществима: если даже понятия единства и множества не выражают характера подлинного бытия, то это значить, что оно *несказанно*, и подвиг Бергсона, написавшего три довольно большие книги, содержащие в себе положительные метафизические учения, пропал даром.

К счастью, нет никакой необходимости приходить к столь печальному выводу. Подвергая гносеологию Бергсона имманентной критике, не трудно заметить, что резкий дуализм рассудка и интуиции им вовсе не обоснован. Что такое рассудок по Бергсону?—Деятельность сравнивания, выделяющая из предметов сходные их черты, т. е. осуществляющая *анализ* и *обобщение*. Такая деятельность может быть осуществлена лишь в том случае, если она направлена на какой-либо *данный* ей материал. Но кто же может доставить ей этот материал, если не интуиция,—именно самонаблюдение, внешнее восприятие и духовная память (как видение самого прошлого)?—Этот материал есть подлинное бытие, и нам необходимо теперь ответить, где, в какой момент своей деятельности рассудок подменяет подлинное бытие символами. Быть может, своею деятельностью анализа и абстракции?—Анализ есть *разделение*, абстракция—*выделение*, между тем, как мир есть нераздельный, сплошной, органически цельный поток творческих изменений. Чем органичнее система, тем более резкие искажения возникают при выделении из нее какой-либо стороны, например, если выделить сердце из организма человека. Это рассуждение содержит в себе бесспорную истину, однако, лишь в том случае, когда речь идет... о *реальном* разделении; между тем в гносеологии речь идет о *мысленном* выделении, об умственном созерцании одной какой-либо стороны целого, нисколько не вмешивающемся в состав и течение реального процесса и, следовательно, вовсе не искажающем бытия наблюдаемой стороны целого. Если выделенная сторона рассматривается на фоне продолжающегося созерцания целого, то не может быть речи даже и об искажении в смысле односторонности знания. Итак, аналитическая деятельность рассудка не искажает знания о подлинном бытии, и если Бергсон настаивает на этом, то является подозрение, что он смешивает „мысленное“ и „реальное“ разделение [1]).

[1]) См. Бергсон „Введение в метафизику“, стр. 204 с.

[1]) На этот недостаток его теории указывает Н. И. Лапшин в своей статье „Бергсон“, во 2-м изд. Энциклоп. словаря Брокгауза и Ефрона.

Таков первый важный недостаток учения Бергсона о рассудке. Далее, говоря о сравнении, производимом рассудком, Бергсон утверждает, что оно приводит к нахождению *сходного* в предметах, т. е. только к знанию *общего*. Между тем в действительности знание сходного всегда осуществляется не иначе, как рука об руку с знанием различного: отождествление неосуществимо без различения и наоборот. Выделение общего и знание его, как общего, достигается *путем отличения его от индивидуального*. Точно так же знание сторон целого не уничтожает знания целого, а *впервые путем противопоставления частей и целого приводит к опознанию целого*.

Но допустим вместе с Бергсоном, что рассудок своею аналитическою деятельностью создает только знание, состоящее из общих понятий, и посмотрим, правда ли, что общие понятия суть только символы, что их содержанием не служит подлинное бытие. Доводы, приводимые Бергсоном в пользу этого утверждения, таковы: действительность есть неделимая сплошность, творчески изменчивая и неповторяемая, между тем как общие понятия прерывисты, неизменны и имеют в виду нечто повторяемое бесчисленное множество раз. Из этих замечаний о характере общих понятий одни неверны, а другие, хотя и верны, вовсе не доказывают символической природы понятий,

Прежде всего следует отметить органическую цельность системы понятий, особенно заметную в высших, так называемых, категориальных понятиях. Как в душевной жизни, в изображении Бергсона, каждое глубокое чувство, каждое настроение, поступок и т. п. содержит в себе *всю душу*, так и в каждом высшем понятии содержатся *все остальные понятия*. так что, продумав его содержание, неизбежно приходится перейти к мышлению о другом, третьем понятии и т. д., вплоть до получения целой *системы понятий*. Так, понятие *качества* неразрывно связано с понятием *количества* [1]), понятие *множества* с понятием *единства* и т. п. Самая увлекательная работа философии, с таким успехом выполнявшаяся в свое время Гегелем, теперь Когеном и др., состоит именно в исследовании органической связи между основными понятиями, обнаруживающим „взаимопроникновение" их [2]).

Без сомнения, Бергсон возразил бы на это, что неделимый организм понятий содержит в себе только *неподвижные логические связи*: в нем есть зависимости, но нет durée, т. е. нет потока творческих изменений. И в самом деле, общие понятия в такой системе имеют явно *вневременный* характер; я полагаю однако, что из этого не следует, будто они искажают живую текучую действительность. Всякое такое понятие есть сторона, абстрагированная от сложного целого предмета. В предмете временного мира есть течение, творческое изменение, но это нисколько не мешает ему иметь и такую сторону, которая вовсе не есть течение и не находится во времени. Если назвать первую сторону словом реальное бытие, а вторую— идеальное бытие, то можно будет сказать о всякой вещи временного мира, что она есть бытие идеально-реальное, Так, все *отношения*, без которых невозможна органическая целость текучего мира, принадлежат к области идеального. Наблюдая движение солнца, земли и луны, можно абстрагировать *положение* этих трех

[1]) См., напр., Natorp. „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften", стр. 53 с.

[2]) См. об этом, напр., N. Hartmann, „Systematische Methode" Logos, т. III, вып. 2.

светил на одной прямой линии во время полнолуния и новолуния; эта абстракция не есть течение, но это не мешает ей выражать сторону такого целого, в котором совершается течение. Заблуждение *механистического* мировоззрения состоит не в том, что оно приписывает бытие этим абстрактным сторонам действительности, а в том, что оно наделяет эти абстракции самостоятельным бытием и пытается понять целое *путем внешнего прикладывания* друг к другу *одних таких абстракций*. Это—заблуждение не рассудка, а людей, неумело пользующихся рассудком. От этой ошибки свободно *органическое* мировоззрение: начиная с интуиции *целого*, оно переходит к *аналитическому* рассмотрению сторон его, *сохраняя их на фоне целого и не теряя его из виду*. При таком рассмотрении мира идеальные принципы реального бытия оказываются, несмотря на свою сверхвременность, нисколько не препятствующими процессу творческих изменений. Мало того, самые оригинальные интуиции Бергсона, открывающие, например, свободу воли, становятся только более выпуклыми, когда начинаешь рассматривать их сквозь призму общих понятий, и ничуть не теряют от этого своей жизненности.

Таким образом, борьба Бергсона с *платонизмом* оказывается основанною на недоразумении. Искажение мира является лишь тогда, когда какой-либо неумеренный поклонник платоновского мира идей пытается построить *все временное* бытие *только из идей*. Однако, не меньшее искажение получается и тогда, когда утверждают, будто в мире нет никаких сверхвременных начал, *будто мир есть только поток изменений*.

Насколько такие односторонности неправильны, легче всего обнаружить путем столкновения их лицом к лицу. Бергсон утверждает, что вневременное бытие есть субъективное построение рассудка. Наоборот, его антипод с таким же мнимым правом может утверждать, что изменение есть субъективное представление, что хотя и существует *представление изменения*, все же нет *изменения представлений*. В свою пользу он может привести, например, известное заявление Канта: „Время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого, как объект. Но если бы я сам или какое-нибудь другое существо могло наглядно представлять меня без этого условия чувственности, то те же самые определения, которые теперь представляются нам, как изменения, дали бы знание, в котором не было бы представления времени, а, следовательно не было бы представления изменений“ [1]). Кто прав в этом споре?—Без сомнения, ни тот, ни другой: интуиция с неоспоримою очевидностью открывает наличность потока творческих изменений, но та же интуиция с такою же очевидностью вскрывает и наличность сверхвременных начал. Если кто по недоразумению станет отрицать одну из этих очевидностей, он утратит право доверять другой из них и должен будет прийти к самопротиворечивому нигилизму. Истина заключается не в одностороннем актуалистическом реализме (признающим только существование потока событий) и не в одностороннем идеализме, а в органическом сочетании этих направлений—в идеал-реализме. Для гносеологического оправдания этого учения необходимо расширить учение об интуиции в указанном выше направлении, именно признать, что и *рассудок есть* не что иное, как *вид интуиции*: это есть *способность созерцания идей* (в платоновском смысле), это есть видение сверхвременных начал, лежащих в основе временного мира.

[1]) Кант, „Критика чистого разума“, перев. Н. Лосского, стр. 52.

Такой интуитивизм не низводит положительные науки на степень лишь технического и относительного знания; и в положительных науках и в метафизике он находит знание о подлинном бытии, только направленное на различные стороны мира, так что идеалом знания ему представляется органическое сочетание метафизики с положительными науками.

Невозможность обособить метафизику от положительных наук до такой степени очевидна, что является вопрос, не ошибаемся ли мы в истолковании взглядов Бергсона, подчеркивая его гносеологический дуализм. И в самом деле, из сочинений Бергсона нетрудно подобрать цитаты, показывающие, что для него, как и для нас, идеалом развития знания является сочетание положительных наук и метафизики. Конечно, говорит Бергсон, понятия необходимы метафизике, „потому, что все другие науки чаще всего орудуют при помощи понятий, а метафизика не может обойтись без других наук. Но метафизика тогда лишь находится в своей собственной сфере, когда она идет дальше понятия или, по крайней мере, когда она избавляется от закоснелых и готовых понятий, для того, чтобы создавать понятия, совсем непохожие на те, которые мы обыкновенно употребляем, а гибкие, подвижные, почти текучие представления, всегда готовые вылиться в неуловимые формы интуиции“ [1]). „Истинно интуитивная философия осуществила бы столь желанное слияние метафизики и науки. Возведя метафизику в положительную — т. е. прогрессирующую и бесконечно совершенствующуюся — науку, она привела бы положительные науки, в полном смысле этого слова, к сознанию их истинного значения, часто гораздо большего, чем они

[1]) Введение в метафизику, стр. 204.

сами полагают. Она ввела бы больше науки в метафизику и больше метафизики в науку. В результате ей бы удалось восстановить непрерывность между интуициями, полученными в положительных науках, через большие промежутки времени за всю их историю и всегда только лишь гениальным прозрением“ [1]).

Замечательно, что Бергсон решается даже принять за образец знания *самую рассудочную* из наук, именно математику, сделав, правда, оговорку, что он имеет в виду специально „метод бесконечно малых“. „Современная математика,—говорит Бергсон, — есть в сущности попытка заменить *готовое становящимся*, чтобы проследить возникновение величин, чтобы схватить движение уже не извне и не в готовых его результатах, а изнутри, в его стремлении к изменению“ [2]).

Задача метафизики в отношении к *качеству*, по его словам, та же, что задача математики в отношении к *количеству*. „Скажем же, уже заранее смягчивши эту слишком скромную и вместе с тем претенциозную формулировку, что *задача метафизики производить качественные дифференцирования и интегрирования*“ [3]).

Итак, Бергсон видит идеал знания в сочетании науки и метафизики в единое целое. Однако, даже из приведенных цитат ясно, что он пытается достигнуть этой цели путем изгнания из науки именно того, что делает ее наукою,—идей в платоновском смысле этого слова. Таким образом идеал объединения выставлен им только на словах, на деле же своею гносеологиею он отрезывает пути для его осуществления, так как отрицает объективное значение понятий рассудка, выражающих сферу идеального сверхвременного бытия.

[1]) Введение в метафизику.
[2]) Там же, стр. 228.
[3]) Там же, стр. 229.

В заключение выражу в нескольких тезисах отношение между интуитивизмом Бергсона и моим. Главные черты сходства заключаются в следующем:

1) В утверждении, что познающий субъект обладает способностью *непосредственно созерцать* предмет в подлиннике; и 2) следовательно, охватывать его умственным взором сразу, как *органическое целое*, а не строить его в своем уме на подобие мозаичной картины из отдельных внутренно не связанных между собою данных. 3) Отсюда является оправдание *органического* (не механистического) учения о мире.

Главные черты различия можно пояснить следующим образом:

1) Я полагаю, что реальный мир (т. е. мир пространственно-временных материальных и психических событий) есть *систематическое целое*. Системность событий, упорядоченность их, отношения между ними не суть события, не суть процессы, протекающие во времени: это—*идеи* (в платоновском смысле), сообразно которым совершаются события. Следовательно, реальный мир событий опирается на идеальную основу; всякий предмет есть *идеально-реальное целое*.

Бергсон отрицает существование идеальной сверхвременной сферы мира; он видит в мире *только поток изменений*.

2) Переходя от созерцания целого предмета к выделению из него его частей путем анализа, мы этою умственною операциею не искажаем предмета, мы продолжаем созерцать его подлинные элементы. Между тем, по Бергсону, анализ и отвлечение дают только символическое, относительное знание.

3) Когда путем анализа мы выделяем из идеально-реального предмета его идеальную сторону, когда мы отдаемся самому отвлеченному мышлению, умозрению, мы не отдаляемся от мира, а, наоборот, *рассматриваем весьма существенную его сторону*, ту глубокую основу его, которая придает миру характер *разумности*.

Наоборот, Бергсон считает отвлеченное мышление, состоящее из рациональных понятий, имеющим значение только для технической деятельности человека и не открывающим подлинного содержания мира.

4) Из предыдущего следует, что мой интуитивизм есть попытка примирения эмпиризма с рационализмом; он ставит также задачу синтеза положительной науки и метафизики.

Наоборот, Бергсон вырывает пропасть между наукою и метафизикою.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

Заканчивая обзор учений Бергсона, резюмируем ценные стороны его философии.

1. Наиболее оригинальна и ценна его *теория роли нервной системы* в познавательной деятельности, в акте *восприятия и воспоминания*.

2. Существенное значение имеет для гносеологии его учение о духовной памяти, как *созерцании самого прошлого*.

3. Весьма ценно его учение об *исторических* системах в противоположность механическим.

4. В связи с учением об исторических системах Бергсон весьма своеобразно развил *понятие творческого изменения* и вообще дал неотразимо убедительное видение реального бытия, как потока, не сложимого из одних лишь неподвижных элементов.

5. *Органическое* учение о душевной жизни личности и о жизни в биологическом смысле слова ярко обрисовано Бергсоном.

6. В связи с органическим учением о жизни личности оригинально развито учение о *свободе воли*.

Кроме отдельных заслуг, ценно в философии Бергсона то, что его интуиция всегда направлена на высшее в жизни — творчество, прогресс, свободу, и это придает его произведениям характер свежести, бодрости и жизненности. Бергсон говорит, что развитие ин-

туиции дает новые силы, чтобы жить и действовать. Можно сказать, что уже сама философия Бергсона обладает этим живительным свойством: знакомясь с нею, чувствуешь в себе прилив сил; и не только за решение проблем, но и за самое это настроение нельзя не испытывать глубокой благодарности к философу, создающему его.

ОГЛАВЛЕНИЕ.



СОЧИНЕНИЯ ТОГО ЖЕ АВТОРА.

Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма, 2 изд. Пгр. 1911 г.

Обоснование интуитивизма. 2 изд. Пгр. 1908 г.

Мир как органическое целое. Москва, 1917 г.

Введение в философию. 2 изд. Пгр. 1918 г.

Основные вопросы гносеологии. Пгр. 1919 г.

Сборник задач по логике. 3 изд. Пгр. 1920 г.

Логика, ч. I, Пгр. 1922 г.

Материя в системе органического мировоззрения. Изд. «Учитель», 1922 г.

Современный витализм (печатается).

Издательство „Учитель“.
Пр. Нахимсона (б. Владимирский), 12.

Н. О. Лосский: Материя в системе органического мировоззрения.

Н. О. Лосский: Интуитивная философия Бергсона.

В. Е. Евгеньев-Максимов: Великий гуманист (В. Г. Короленко) в печати.

Его-же: Добролюбов и его время (готовится к печати).

А. Ф. Кони: Д. А. Ровинский—служитель права и искусства (готовится к печати).

